

FILO SO FÍA



HELEN BEEBEE Y MICHAEL RUSH

ALIANZA EDITORIAL

Helen Beebee
Michael Rush

Filosofía:
¿Por qué importa?

Alianza editorial

Índice

Agradecimientos

Queremos dar las gracias a Pascal Porcheron y a Ellen MacDonald-Kramer, de Polity, por su apoyo, su entusiasmo, su eficiencia y sus buenos consejos, así como a tres críticos anónimos cuyos comentarios y sugerencias hicieron mejorar enormemente este libro.

Gracias a Al Baker por las conversaciones sobre una idea para un libro que condujeron a la idea para otro libro, que a su vez condujo a la idea para un libro distinto que terminó dando lugar al libro que estás leyendo. Gracias también a las siguientes personas por su lectura y comentarios sobre el borrador: Sammy Boardman, Matthew Elton, Harry Gray, Jasmine Hay, Anneli Jefferson, Pauline Kwiat-Hodson, Emilia Meissner, Matthew Rush y Ema Sullivan-Bissett. Sois todos geniales.

Dedicamos este libro a la memoria de Harry Lesser (1943-2015): un profesor inspirador, un colega generoso y un amigo.

Introducción

Quizá estés leyendo este libro porque te interesa saber más sobre cómo la filosofía puede ser relevante para tu vida y para la comprensión del mundo que te rodea. Quizá estés leyendo este libro para ayudarte a decidir si quieres pasar a un estudio más formal de la filosofía; tal vez estés dudando qué asignaturas escoger en la universidad. Nosotros creemos firmemente en el valor y el interés de la filosofía en todas las etapas dentro de cualquier profesión. La filosofía importa.

La filosofía importa porque busca y promueve la comprensión y el pensamiento riguroso, y porque es útil en la práctica, interesante en sí misma y cultural e históricamente relevante. Sin duda, estas son afirmaciones grandilocuentes, pero a lo largo de este libro te explicaremos por qué las tenemos por ciertas. Claro está que la filosofía no es la única disciplina valiosa; cada una tiene su propio papel en el esfuerzo colaborativo por entender el mundo, pero, como veremos, la filosofía desempeña su propio e importante papel.

A menudo, además de importante, la filosofía es también una incomprendida: puede que no sea lo que tú crees que es. La buena noticia es que está en todas partes y es más que probable que ya te hayas hecho preguntas característicamente filosóficas, aun cuando no supieras que eso era lo que estabas haciendo. Si alguna vez te has preguntado si los padres deberían tener derecho a exigir que sus hijos sean sometidos a intervenciones quirúrgicas arriesgadas y costosas, si has tenido una apasionada discusión sobre si Rachmaninoff es realmente mejor que Rage Against The Machine; si te has devanado los sesos preguntándote cómo podemos saber si nuestros dirigentes electos nos están mintiendo en su propio beneficio y si debería preocuparnos que lo hagan; si te has preguntado si se puede creer en Dios y, al mismo tiempo, creer que la física nos explica cómo es realmente el mundo; si te has puesto a especular acerca de si tenemos libre albedrío y alguna clase de control sobre nuestras acciones o si estamos a merced de procesos naturales inconscientes –igual que cuando te resbalas en el hielo o las hojas caen de los árboles–, en tal caso ya has dado tus primeros pasos en la filosofía. Todas estas son

preguntas filosóficas, y todas ellas podrían presentársete en tu camino por la vida.

Hasta cierto punto, podemos abordar esas preguntas sin necesidad de tener un profundo conocimiento de la filosofía. Eso es lo que hace la mayoría de la gente. No obstante, también es posible abordar esas mismas preguntas de manera más fructífera, más plena y más satisfactoria con un cierto conocimiento de las teorías y métodos filosóficos que permiten definir las preguntas y delimitar la clase de respuestas que es razonable proponer. La filosofía te permite seguir interesándote por todas las cosas que ya te fascinan, implicándote en ellas en mayor profundidad. Por eso la filosofía es importante para ti. Cuando todos nos implicamos en profundidad en las preguntas que se nos presentan, nuestra vida se vuelve más rica y podemos comenzar a desenmascarar la clase de razonamientos poco rigurosos que obstruyen el buen funcionamiento del mundo y que algunas personas utilizan para mantener posiciones de poder e influencia sobre los demás. Por eso la filosofía es importante para todos.

Hay varias razones legítimas por las que podrías haberte hecho una idea equivocada de qué es la filosofía. Quizá en tu escuela no se impartiese; su enseñanza en las escuelas no está demasiado extendida. En el imaginario popular, la filosofía ha llegado a ser lo bastante conocida para ser caricaturizada, pero no lo suficientemente comprendida para que las bromas a sus expensas se interpreten siempre como tales. La filosofía se ocupa de preguntas abstractas, que no siempre se prestan a una conversación casual.

Como consecuencia, tal vez pienses que la filosofía es solo cuestión de dar tu opinión, o que implica pasarte el día sentado, preguntándote si tu silla existe. Tal vez pienses que, en realidad, la filosofía es igual a la teología o a alguna otra práctica religiosa, y que consiste principalmente en la meditación. Tal vez incluso confundas filosofía con psicología, lo cual no sería absurdo desde el punto de vista histórico, puesto que la psicología se inició como una rama dentro de la filosofía, pero los caminos de ambas se separaron hace más de un siglo. O tal vez pienses que la filosofía es cosa de épocas pasadas o que, aunque se siga cultivando en la actualidad, no es más que un capricho de gente que vive encerrada en bibliotecas polvorientas, donde no puede hacer daño ni molestar a nadie.

La palabra «filosofía» tiene una acepción en el uso corriente, que es la que la gente tiene en mente cuando dice cosas como «“Vive el

momento”: esa es mi filosofía», o cuando pregunta «Entonces, ¿cuál es tu filosofía?». Estos son usos legítimos de la palabra, pero no es a eso a lo que los filósofos se refieren cuando la utilizan. Tampoco, al emplear el adjetivo «filosófico», quieren decir lo mismo que tú cuando observas que alguien se ha tomado una mala noticia «con mucha filosofía».

A lo que los filósofos se refieren por «filosofía» –y sabemos que esto no te va a resultar de mucha ayuda ahora mismo– no es más que al conjunto de principios, teorías, técnicas, métodos y preguntas que esperamos darte a conocer a lo largo de este libro. Este conjunto está cohesionado por algunos ejes temáticos comunes, como la investigación racional, la reflexión crítica y el pensamiento sistemático, pero su contenido, como veremos, es espléndidamente variado.

Lo que es importante recordar es que no hay un tipo concreto de persona que tenga el monopolio del potencial filosófico. Mírate al espejo: si lo que estás viendo no es todavía un filósofo, es un filósofo en potencia. Tanto si estás planteándote emprender el estudio formal de la filosofía como si estás ya estudiándola o si solo te interesa averiguar por qué no sería la filosofía una actividad absurda, este libro es para ti.

Quizá te esperes que un libro sobre filosofía esté plagado de nombres de filósofos con las listas de sus logros, pero aquí hemos reducido todo eso al mínimo, porque lo que nos interesa es que veas cómo puedes adoptar los métodos y técnicas de la filosofía y aplicarlos a las cosas que te importan o te interesan. No se trata de las personas, sino de las ideas.

Sería un error sugerir que solo quienes estudian filosofía de manera rigurosa y guiada puedan tener pensamientos filosóficos, o que solo ellos puedan beneficiarse de la filosofía. Como hemos dicho, la filosofía está ya presente en tu mismo entorno. Sí que es cierto, no obstante, que hay un compendio de conocimientos y un conjunto de métodos sistemáticos que es posible aprender; las habilidades de reflexión y análisis filosóficos se pueden dominar mejor o peor. Este libro no es un manual que pretenda darte una visión de conjunto de todo el compendio del conocimiento filosófico o de la historia de la filosofía desde sus inicios en la Antigüedad, ni tampoco una monografía sobre alguna de las grandes tradiciones filosóficas que se desarrollaron en Grecia, la India o China.

El objetivo fundamental de la filosofía es llevarnos a una

comprensión sistemática de nuestras ideas y a una valoración lógica de nuestros argumentos. Promueve la reflexión seria, el pensamiento riguroso y la expresión clara de ideas a veces complejas y difíciles. Si queremos que nuestras vidas sean inteligibles, si queremos discutir y debatir con otras personas de manera coherente cuestiones relacionadas con asuntos tan diversos como los que ya hemos mencionado, entre muchos otros, necesitamos tener la seguridad de que los propios términos y conceptos que estamos empleando en estas conversaciones son coherentes, y de que no estamos contradiciendo accidentalmente nuestros propios argumentos o hablando cada uno de cosas distintas.

Algunos de estos términos tienen un claro impacto sobre cuestiones sociales muy importantes. Si no tratamos de clarificar qué significan los términos «bien» o «mal», no podemos entender lo que está sucediendo en un debate acerca de si la propuesta de invadir otro país está bien o mal, o si está bien o mal ofrecer un servicio público que permita elegir la muerte por eutanasia. Si no valoramos de manera crítica qué es lo que hace que algo sea considerado una obra de arte, no podemos juzgar, comparar o apreciar del todo algunas de las más importantes contribuciones que han hecho a la civilización algunas de las mejores mentes de la humanidad.

O, por poner otro ejemplo, solemos dar por sentado que gozamos de libre albedrío. Quizá nunca te hayas parado a pensar expresamente sobre ello, pero es algo que asumimos de manera implícita cada vez que deliberamos sobre decisiones importantes o dedicamos tiempo a planificar qué vamos a hacer de cena. Pensamos que somos capaces de tomar decisiones genuinas, y solemos dar por sentado que ello implica que, antes de elegir, tenemos la capacidad de escoger un camino u otro. Sin embargo, resulta sorprendentemente difícil conciliar esa creencia con otras ideas filosóficas y científicas que son en apariencia coherentes.

Hacer justicia al mismo tiempo a nuestras creencias intuitivas sobre el mundo y a nuestros conocimientos científicos; decidir de qué manera modificar nuestras inclinaciones políticas de acuerdo con nuestros compromisos éticos; entender la diferencia entre creencia y conocimiento para ayudarnos a decidir con qué ideas comprometernos: todos estos, y muchos otros, son problemas filosóficos.

Como ya dijimos, la importancia de estas actividades no está

restringida al estudio formal de la filosofía, pero una de las cosas que este puede proporcionarte es habilidad y familiaridad con una serie de técnicas, estrategias y herramientas intelectuales que pueden desarrollarse y perfeccionarse y que, en la práctica, pueden determinar la forma en que se planteen las discusiones y debates en muchos campos diversos.

Los distintos capítulos del presente libro abordan una serie de temas –aspectos de nuestras vidas o del mundo que nos rodea que podríamos querer entender en mayor profundidad– y explican cómo puede contribuir la filosofía a nuestra comprensión de los mismos. A medida que avanzamos, iremos presentándote algunas teorías filosóficas.

Conviene que advirtamos aquí –y que lo tengas presente durante la lectura de este libro– que todas estas teorías han sido seria y rigurosamente contestadas, y que no se ha llegado a alcanzar ningún acuerdo al respecto. Esto, lejos de ser motivo de preocupación, es fruto de evitar el dogmatismo y mantener la mente abierta para revisar nuestras teorías a medida que van apareciendo nuevas ideas y evidencias. Ese es uno de los puntos fuertes de la filosofía, que comparte con la ciencia cuando ambas se practican correctamente. Es probable que ya te hayas encontrado con algunas de estas teorías, pero quizá no te las hayan presentado como asuntos sobre los que pudieras hacerte preguntas, y casi con certeza habrán minimizado toda posible mención a la importancia de los debates al respecto que se desarrollan en la actualidad. También habrás estudiado –sobre todo, en las clases de ciencia del colegio– teorías que hoy en día cuentan con una aceptación general, y es comprensible que en estos casos hayas perdido de vista el hecho de que, en su día, esas mismas teorías coexistieron con otras muchas teorías alternativas. Esto es así aún más en el caso de la filosofía que en el de muchas áreas de las ciencias: hoy en día hay multitud de alternativas filosóficas posibles sobre las que debemos reflexionar. Evaluar por ti mismo la rivalidad entre estas teorías y explicaciones es una excelente manera de perfeccionar tus habilidades filosóficas y analíticas. De hecho, para mejorar tu dominio de las habilidades fundamentales para la filosofía, lo esencial es practicar la filosofía de manera activa, y no solo leer pasivamente lo que han dicho otros filósofos. ¡Tienes que implicarte!

El resto de este libro aspira a darte una noción de algunas de las posibilidades y algunas de las herramientas, estrategias y técnicas que

te ayudarán a implicarte de este modo en los debates filosóficos. En el capítulo uno reflexionamos sobre cómo podemos comprendernos mejor a nosotros mismos: ¿qué clase de ser soy? ¿Cuáles son los requisitos para ser un ser humano? ¿Podría seguir existiendo después de morir? ¿Tengo libre albedrío? El capítulo dos está dedicado al problema de comprender el debate público. ¿Cómo podemos saber si los políticos nos dicen la verdad? ¿Es relevante que así sea? También trataremos el problema más general de querer que, en la medida de lo posible, nuestras creencias sean verdaderas. El capítulo tres trata sobre la comprensión del mundo. ¿Puede decirnos la ciencia todo lo que necesitamos saber? ¿Existen verdades intrínsecamente religiosas? ¿Podemos creer en Dios y, al mismo tiempo, comprometernos con el avance de la física? ¿Qué sirve como evidencia en favor de las ideas científicas o de las religiosas? El capítulo cuatro se ocupa de la cuestión de cómo debemos comportarnos los unos con los otros. ¿Cómo se nos debería permitir tratar a otras personas? ¿Hacia qué derechos propios podemos exigir el respeto de los demás? La conclusión cierra el libro con una breve reseña de algunos de los temas sobre los que reflexionan los filósofos que no habrían cabido en este libro (¡que no son pocos!), y propone algunas maneras de responder a las grandes preguntas que planteamos al comienzo de esta introducción.

Esperamos que estos sean temas que conecten contigo. Todos hemos tenido contacto con alguna clase de práctica religiosa; hemos presenciado o, quizá, incluso tomado parte en algún debate público; nos hemos formado un juicio sobre el buen o mal comportamiento de alguien; hemos incorporado al menos algunas creencias científicas básicas, y nos hemos preguntado qué sucede después de la muerte. La filosofía es importante porque la mayoría de nosotros tenemos, en mayor o menor medida, una predisposición filosófica, aunque algunos no os hubieseis dado cuenta hasta ahora.

1. Comprendernos a nosotros mismos

¿Qué soy? ¿Qué significa ser un ser humano? ¿Podría seguir existiendo aun después de morir, de modo que, al menos en principio, sería posible que fuese al Cielo o que me reencarnase en un burro? ¿Qué relación hay entre mi mente y mi cerebro?, ¿o son lo mismo? Si existen diferencias entre los cerebros de hombres y mujeres, ¿significa esto que las diferencias en el comportamiento de hombres y mujeres son innatas y, por lo tanto, inevitables? ¿Tengo libre albedrío, o estoy simplemente programado por mi cerebro y mi entorno para comportarme de una determinada manera?

Todas estas son excelentes preguntas y, en un sentido amplio del término, son preguntas filosóficas –o al menos es posible que la respuesta que te satisfaga no te la puedan dar las ciencias, o al menos, no por sí solas–. Tomemos como ejemplos las dos primeras preguntas de la lista. Si le preguntas a un biólogo cuál es la respuesta a la primera, probablemente te mirará con cara rara. *¿Qué eres?* Eres un ser humano, un miembro de la especie *Homo sapiens*. Listo. Siguiente pregunta: *¿Qué significa ser un ser humano?* ¡Muy fácil! No es otra cosa que pertenecer a la especie *Homo sapiens*.

¿Ha respondido esto a tus dudas? Probablemente no. Probablemente ya sabías todo eso, así que, si de entrada has formulado esas preguntas, lo más probable es que no estuvieras buscando una respuesta de ese tipo. Probemos a hacerle la misma pregunta a un filósofo y veamos qué ocurre. Aún mejor, pídele a un filósofo que te dé unas herramientas básicas –algunos conceptos, algunas sugerencias sobre cómo abordar las preguntas, algunos argumentos que puedas examinar– e intenta luego hallar las respuestas por ti mismo.

Humanos, personas, cerebros y mentes

Empecemos de nuevo, esta vez con un espíritu más filosófico. Nuestro biólogo tenía razón, por supuesto: todos somos seres humanos; esto es, miembros de la especie *Homo sapiens*. En cierto sentido, eso es en verdad lo que somos. (A los filósofos les encanta decir «en cierto

sentido». Normalmente, lo que esto indica es que la afirmación que se está haciendo puede interpretarse de diversas maneras y que es importante distinguirlas.) Pero, ¿nos define el hecho de ser seres humanos? ¿Es eso lo que resulta esencial en nosotros? Para encontrar la respuesta, podríamos empezar por preguntarnos qué tienen los seres humanos de especial. Por supuesto, son varias las características que no comparten (que sepamos) con ninguna otra especie, pero no hay nada particularmente especial en el hecho mismo de tener pulgares oponibles o dos piernas y dos brazos. Además, por otra parte, algunas de las características que podrías pensar que nos hacen especiales no son ni siquiera privilegio exclusivo de los seres humanos, como sucede con la habilidad de comunicarnos o de pensar. Hay cantidad de especies cuyos miembros pueden comunicarse entre sí –ladrando, piando, marcándose un bailecito o de la forma que sea–. Asimismo, algunas especies, por ejemplo, los perros, parecen tener al menos pensamientos rudimentarios: Trisqui quiere un regalito y piensa que haciendo el truco que le pides lo conseguirá.

Así pues, es posible que la característica realmente especial de los seres humanos, la que a nosotros de verdad nos importa, sea la capacidad de tener pensamientos de un tipo determinado. Por ejemplo, no solo somos conscientes del mundo que nos rodea, también somos autoconscientes: podemos pensar sobre nosotros mismos –no solo puedes fantasear con comer tarta, también puedes reflexionar sobre el hecho de que has perdido en ello diez valiosos minutos y preguntarte si no habrías podido emplear ese tiempo de una forma más productiva–. También podemos hacer planes a largo plazo y plantearnos nuestras vidas como si poseyeran una cierta estructura narrativa, y somos capaces de desarrollar pensamientos de un tipo característicamente moral. Estos son solo algunos ejemplos. Digamos que el ser que tiene esta clase de capacidades mentales –cierto es que no las hemos definido con demasiada precisión– es una persona.

Hemos de advertirte que esta es una propuesta controvertida: los filósofos no se ponen de acuerdo acerca de en qué consiste ser una persona. Como tendrás repetidamente ocasión de comprobar a lo largo de este libro, los filósofos discuten a propósito de prácticamente todo, y probablemente descubrirás que hay muchas afirmaciones con las que tú mismo no estás de acuerdo. Pero así son las cosas: la incertidumbre es algo que debes aprender a amar si quieres hacer filosofía. Lo importante es que no te limites a pensar «Vaya, esa

respuesta es errónea», sino que te pares a considerar por qué es errónea, qué respuesta alternativa se le podría dar y por qué esta sería preferible a la primera. La filosofía no consiste únicamente en hacer uso del pensamiento crítico; también exige creatividad. Si crees que una determinada postura filosófica está dando una respuesta equivocada a una pregunta que es importante para ti, o que no resuelve un problema que debería solucionar, tu trabajo como filósofo es buscar un planteamiento mejor, capaz de proporcionar la respuesta adecuada o de solucionar el problema.

De acuerdo con esta forma de plantearnos qué es lo que somos, ser una persona no tiene por qué consistir, en principio, en un rasgo que posean únicamente –o siquiera todos– los miembros de la especie *Homo sapiens*. Un alienígena fácilmente podría ser una persona. De hecho, la mayoría de los alienígenas que aparecen en la ciencia ficción están representados como personas. Un androide muy, muy sofisticado podría ser una persona: piensa en el Agente K, de *Blade Runner 2049,* o en Data, de *Star Trek*. Quizá dentro de muchos miles de años –si sobreviven tanto tiempo– otros grandes simios evolucionen hasta convertirse en personas. Y puede que una persona, en principio, no necesite siquiera un cuerpo físico. Si Dios existe, quizá sea una persona.

Una vez tenemos situada la noción de persona, da la impresión de que, cuando la gente plantea la segunda pregunta de nuestra lista inicial: ¿qué significa ser un ser humano?, lo que realmente busca no es una respuesta de tipo biológico («No es otra cosa que pertenecer a la especie *Homo sapiens*») y, por tanto, lo más probable es que no esté formulando la pregunta que en verdad quiere responder. Lo que realmente quiere saber es: ¿qué significa ser una persona? La respuesta que hemos dado a esa pregunta es provisional y muy rudimentaria, pero es un comienzo.

Y esto nos devuelve a la primera pregunta: *¿Qué soy?* Pues bien, sabes que eres un ser humano. También sabes que eres una persona. Podríamos plantear nuestra pregunta como un dilema entre cuál de las dos categorías es más importante. ¿Cuál de ellas es la que recoge tu esencia: se trata de tu estatus físico o biológico, en tanto que eres precisamente este ser de carne y hueso que siente y respira? ¿Es eso lo que te hace ser quien eres? ¿O se trata más bien de tu estatus en tanto que eres precisamente esta persona: el ser que tiene su particular historia con estructura narrativa, que incluye tus experiencias pasadas

y, esperamos, experiencias futuras que se corresponderán con tus objetivos a largo plazo; el ser que tiene unas determinadas relaciones significativas con otras personas, un determinado conjunto de valores fundamentales y una noción de su lugar en el mundo? Huelga decir que los filósofos no se ponen de acuerdo acerca de cuál de estas opciones es la correcta.

La respuesta que hayas dado a estas preguntas resulta determinante cuando pasas a plantearte otras cuestiones. Tomemos la siguiente de nuestra lista: *¿Podría seguir existiendo incluso después de morir?* Pongamos que tú piensas que tu esencia radica en que eres precisamente este ser humano de carne y hueso. En tal caso, la respuesta es fácil: «no». Un cadáver sigue estando hecho de carne y hueso hasta que es incinerado o hasta que se descompone lo suficiente, pero no es un ser que sienta y respire. Cuando mueras, serás *tú* lo que deje de existir. Por otra parte, si piensas que tu esencia consiste en ser esta persona en concreto, parece que, al menos en principio, la respuesta podría ser un «sí». Cabe suponer que los habitantes del Cielo, si semejante lugar existe (y también los del Infierno y el Purgatorio), siguen siendo personas. O tal vez podrías, en principio, seguir existiendo después de tu muerte en otras formas: puede que, en un futuro lejano, los científicos sean capaces de grabar todos tus rasgos psicológicos en un disco duro para, cuando mueras, descongelar un cuerpo previamente clonado y descargar en él esa información, de modo que consigas sobrevivir, aunque sea en un cuerpo distinto.

Piensa en lo que ocurre cuando cambias de teléfono. El terminal nuevo puede ser mejor en diversos aspectos –una pantalla sin fisuras, mayor funcionalidad, más memoria–, pero puedes transferir a él todas las cosas importantes del teléfono anterior: las aplicaciones, la libreta de contactos, la agenda, las fotos y todo lo demás. Si, para seguir siendo la misma persona, lo importante es conservar el equivalente de las fotos, las aplicaciones y el resto del contenido, por oposición al equivalente del aparato físico del teléfono que alberga todas esas cosas, entonces, en el escenario futurista que hemos descrito, *tú* habrías logrado sobrevivir realmente.

La idea de «cargar» los rasgos psicológicos desde el cuerpo de alguien y luego «descargarlos» en un cuerpo distinto nos lleva a la siguiente pregunta de nuestra lista: *¿cuál es la relación entre mi mente y mi cerebro?, ¿o son lo mismo?* Puesto que ya hemos mencionado la

posibilidad de seguir existiendo después de la muerte, vamos a empezar por ahí. Supongamos que en verdad el hecho de que tú seas tú tiene que ver con tu psicología y no con tu cuerpo físico. Como dijimos antes, esto deja abierta, en principio, la posibilidad de que puedas sobrevivir a tu propia muerte, tal y como lo afirman la mayoría de las grandes religiones del mundo. Pero, ¿en qué forma? Podemos aceptar que, en principio, podrías seguir existiendo –o seguir siendo la misma persona– en ausencia de un cuerpo físico, pero sin duda todos esos rasgos psicológicos tienen que ser los rasgos de algo.

Piensa en el Cielo. Según la teoría más extendida, cuando vas al Cielo (o al más allá), dejas atrás tu cuerpo terrenal. ¿Qué es, entonces, lo que «va» al Cielo? En primer lugar, el Cielo no es un lugar. No puedes situar sus coordenadas en un mapa del universo, no hay que girar a la izquierda en Alfa Centauro para llegar hasta allí. No es algo físico y, por lo tanto, no tiene una localización espacial. Del mismo modo, de acuerdo con la doctrina ortodoxa del hinduismo, el islam, el cristianismo y el judaísmo (por ejemplo), tampoco es una cosa física lo que va al Cielo, asciende a la vida de ultratumba o se reencarna: se trata del alma. El alma es aquello que contiene todos nuestros rasgos psicológicos, y es lo que, junto con esos rasgos, sigue existiendo después de que muramos. (La versión del budismo es mucho más complicada y, nos parece a nosotros, mucho más interesante desde el punto de vista filosófico. Una de las doctrinas fundamentales del budismo es que no existe nada semejante a un «alma» o a un «yo». Aquello a lo que, erróneamente, nos referimos cuando hablamos del «yo» es en realidad un flujo continuamente cambiante de características mentales, que se encuentran de algún modo agrupadas sin que las una ninguna sustancia de carácter no-físico inherente a ellas.)

Volvamos a nuestra pregunta: *¿Cuál es la relación entre mi mente y mi cerebro?, ¿o son lo mismo?* Quien crea en el alma debería probablemente decir que mente y alma son la misma cosa. Al fin y al cabo, se supone que el alma es lo que se encarga de todos los trabajos mentales –pensar, experimentar, decidir, imaginar y demás–. Así pues, esas personas deberían pensar que la mente y el cerebro no son la misma cosa, puesto que ciertamente no lo son el alma y el cerebro –el cerebro es una cosa física, mientras que el alma no lo es. Aquí tienes a la lógica–. Si A es lo mismo que B y B no es lo mismo que C, entonces A no es lo mismo que C.

Pero, ¿qué ocurre si no crees en el alma? Y, en particular, ¿qué ocurre si crees que una persona –o, de hecho, cualquier otra entidad material– no está constituida por otra cosa que sus componentes físicos, ya se trate de carne, sangre y huesos o de metal, circuitos eléctricos y silicona? ¿Qué pasa entonces? ¿Es la mente lo mismo que el cerebro o no? Y si no, ¿qué diantres es?

A nosotros la pregunta nos parece un tanto engañosa. En realidad, lo correcto sería decir que «la mente» no es en absoluto una cosa. Tener una mente –aunque al decir esto parezca que se trate de algo que se pueda tener del mismo modo que se tiene una bici– en verdad consiste en tener una serie de capacidades psicológicas (cuáles exactamente es una cuestión que dejaremos abierta), y esas capacidades psicológicas están «implementadas» o, como diríamos nosotros, «se realizan» en el cerebro.

Debemos aclarar aquí el concepto de «realización». De nuevo, puede sernos de ayuda el símil del teléfono. Si eres de los que tienen una agenda de verdad, hecha de papel, a la vieja usanza, y te compras un bolso nuevo, puedes pasar tu agenda a este desde el bolso viejo. La agenda es un objeto físico que puedes trasladar de un lugar a otro simplemente cogiéndola y cambiándola de sitio. Trasladar la agenda electrónica de tu teléfono viejo al nuevo, sin embargo, es una cosa completamente distinta. No hay un algo material que se extraiga del teléfono antiguo y se ponga en el teléfono nuevo: si abres el teléfono, no te vas a encontrar un bultito que corresponda a tu agenda, otro bultito para tu libreta de contactos y otro para cada aplicación. Lo que ha sucedido en realidad es que una gran cantidad de información ha quedado grabada en tu ordenador, codificada de algún modo en su circuito, al hacer la copia de seguridad de tu antiguo teléfono, y a partir de ahí se ha grabado en los circuitos de tu teléfono nuevo. La agenda «se realiza» en el circuito del teléfono, y lo crucial para considerar que sigue siendo la misma agenda después del cambio de teléfono es que todavía hace todas las cosas que necesitabas que hiciera: sigue teniendo guardados todos los eventos y todas las fechas límite, como tú querías. No importa lo más mínimo que el teléfono en sí sea distinto, ni cómo se realice la agenda en el circuito.

Lo mismo, pensamos, ocurre con la mente y el cerebro: una misma mente podría «realizarse» en un cerebro distinto, del mismo modo que tu agenda (la electrónica) puede realizarse en un teléfono distinto. Y esto no solo se aplica a la mente en su conjunto. No tenemos tan solo

una mente, sino también cosas como creencias, deseos, recuerdos, planes, aspiraciones y rasgos de carácter. Hablamos de estas cosas como si fueran… en fin, cosas. Puedes enumerar diez de tus creencias con la misma facilidad con que puedes enumerar diez de las cosas que tienes frente a ti sobre la mesa. Pero, como en el caso de la agenda de tu teléfono, no puedes, ni siquiera en principio, asomarte al cerebro de una persona y encontrar allí una pepita de información con una placa identificatoria que indique «la creencia de que Seúl es la capital de Corea del Sur» o «la intención de ir de compras el miércoles». Por el contrario, «cosas» como las creencias, deseos e intenciones «se realizan» en tu cerebro de una manera que es (¡en cierto sentido!) similar a como una determinada entrada de tu agenda («dentista a las diez y media») se realiza en el circuito de tu teléfono.

Y con esto ya hemos tachado las tres primeras preguntas de nuestra lista. Bueno, no realmente, claro está. Lo que en verdad hemos hecho ha sido darte algunas herramientas para que puedas pensar acerca de esas cuestiones: ciertas distinciones que quizá no se te habían ocurrido, algunas analogías y ejemplos que esperamos te sirvan de ayuda, cierta terminología útil, algunos argumentos que quizá quieras criticar o mejorar, etc. Esperamos que desde el principio te haya parecido que estas son preguntas que importan: ¿cómo podría no importar saber qué somos, o si podemos sobrevivir a la muerte de nuestros cuerpos? Por ello, esperamos haber avanzado aunque solo sea un poco en nuestro empeño por convencerte de que la filosofía importa, teniendo en cuenta que, al menos en lo que se refiere a estas preguntas en particular, la filosofía es la herramienta que necesitamos para tratar de resolverlas.

Sobre los cerebros de hombres y mujeres

Pasemos a la siguiente pregunta de nuestra lista, que es una de nuestras favoritas personales: *si existen diferencias entre los cerebros de hombres y mujeres, ¿significa esto que las diferencias en el comportamiento de hombres y mujeres son innatas y, por lo tanto, inevitables?* Es una de nuestras favoritas porque la clase de pensamiento que subyace a esta pregunta es una que escuchas de ordinario; por ejemplo, cuando un inteligentísimo neurólogo anuncia que ha descubierto alguna diferencia entre los cerebros de (muchos o la mayoría de) los hombres

y los de (muchas o la mayoría de) las mujeres. El argumento suele estar construido de forma parecida a esto: «¿Veis? La neurociencia nos demuestra que los hombres y las mujeres son sencillamente distintos. Es algo que viene de fábrica. Y es por eso por lo que, por ejemplo, las enfermeras suelen ser mujeres y los asesores, hombres, o por lo que a las mujeres suele dárseles mejor llevar a cabo diferentes tareas al mismo tiempo y a los hombres se les suele dar mejor mantener la atención centrada en un solo asunto».

Dijimos en la introducción que una de las razones por las que la filosofía importa es que puede ayudarnos a desenmascarar razonamientos poco rigurosos. Podrías pensar que apelar a un dato sacado de evidencias científicas recientes es, por definición, lo contrario a un razonamiento poco riguroso, pero, lamentablemente, estarías equivocado: todo depende de la manera en qué argumentes para llegar desde esa evidencia hasta tu conclusión. Así que, si te parece, procedamos a desacreditar el argumento que acabamos de presentar.

Vamos a empezar dando por sentado que tu psicología –toda ella: tus creencias, los rasgos que definen tu carácter, tus preferencias… el lote completo– está de algún modo «realizada» o codificada en tu cerebro. Toscamente explicada, la postura que acabamos de asumir se conoce como «fisicalismo»: corresponde a la idea de que absolutamente todo está hecho de o «realizado en» materia. Por supuesto, puedes no aceptar esta premisa. No lo harás, especialmente, si crees en Dios o en el alma, puesto que ninguna de esas cosas, si existen, está hecha de materia. No obstante, en caso de que rechaces esa suposición, aquí tienes un ejercicio: averigua si el argumento que vamos a proponer a continuación funciona si no aceptas el fisicalismo y, en caso de que no funcione, por qué.

De ser cierta la tesis del fisicalismo, si dos personas presentan cualquier tipo de diferencia psicológica, también sus cerebros deben diferenciarse de algún modo. Supongamos, por ejemplo, que Mo habla urdu con fluidez y Amir no. En tal caso, si aceptamos el fisicalismo, tiene que haber alguna diferencia física entre ambos y, puesto que las habilidades lingüísticas de la gente estarán codificadas en el cerebro y no, pongamos, en los dedos de los pies, esta diferencia física será una diferencia entre sus cerebros: el cerebro de Mo tiene que ser de algún modo distinto del de Amir. Lo mismo ocurre si Jane es capaz de calcular mentalmente cuánto es 32 × 32 y Jack no, o si Shaun

recuerda cómo empieza «Bohemian Rhapsody» y Shayane no, o con tantísimos otros ejemplos.

Puede que, en un futuro lejano, los neurólogos sean capaces de escanear o explorar los cerebros de la gente y, a partir de ahí, averiguar qué lenguas hablan con fluidez, lo bien que se les da el cálculo mental o qué canciones recuerdan. O quizá no; no importa. Lo que importa es que las diferencias psicológicas entre las personas implican que hay diferencias entre sus cerebros, independientemente de que alguien pueda o no, o vaya a poder o no en un futuro, localizar en el cerebro esas diferencias.

Tenemos, pues, dos preguntas. Asumamos que realmente deben existir tales diferencias entre los cerebros de Mo y Amir, Jane y Jack y Shaun y Shayane. ¿Cuánto, exactamente, podemos deducir que haya de innato en estas diferencias, que corresponda a diferencias ya presentes al nacer? ¿Y, partiendo de la pregunta anterior, qué nos permite deducir que tales diferencias sean algo que ninguna de estas personas pueda cambiar de ningún modo? La respuesta a ambas preguntas es: absolutamente nada. Nada de nada. Mo no nació sabiendo hablar urdu, ni Jane nació siendo capaz de calcular multiplicaciones mentalmente, ni Shaun nació de alguna manera sabiendo cómo empezaba «Bohemian Rhapsody». Aún más, no tenemos razón alguna para pensar que Amir, Jack o Shayane no puedan modificar sus cerebros para que sean capaces de hacer todas esas cosas. Y no necesitan recurrir a ninguna arriesgada operación de neurocirugía casera para ello; solo tienen que sumergirse en un entorno de habla urdu durante algún tiempo, trabajar mucho el cálculo mental o hacer un esfuerzo para memorizar el comienzo de «Bohemian Rhapsody». Si cambias las características de tu mente, también estás modificando, en un sentido completamente literal, rasgos de tu cerebro. Ahí tienes el fisicalismo.

Esto no es lo mismo que afirmar que no haya diferencias entre distintos cerebros que efectivamente vengan de nacimiento y que impliquen o puedan implicar una diferencia en las capacidades mentales, los rasgos de carácter u otros aspectos psíquicos de las personas; tampoco equivale a afirmar que podamos modificar absolutamente cualquier rasgo de nuestros cerebros. Si Amir fuera un gato en lugar de un niño de Toronto de ocho años, su cerebro ciertamente carecería de cualesquiera que sean las características que debe tener un cerebro para que su dueño aprenda a hablar urdu con

fluidez. Esto, claro está, no hace falta que nos lo diga la neurociencia; es algo que ya sabíamos sobre los gatos. No hay duda de que los cerebros de algunas personas tienen una predisposición innata que los vuelve más o menos capaces de aprender nuevas lenguas, hacer cálculos mentales o memorizar canciones que otros. Pero ciertamente no podemos inferir que esas capacidades estuvieran allí de forma innata solo por el hecho de que ahora existan diferencias en los cerebros de personas que nacieron hace ya tiempo, como, por ejemplo, Mo y Amir. Y tampoco podemos inferir que Amir sea incapaz de aprender urdu ahora o en un futuro.

Así pues, volvamos a nuestra pregunta original: *si existen diferencias entre los cerebros de hombres y mujeres, ¿significa eso que las diferencias en el comportamiento de hombres y mujeres son innatas y, por lo tanto, inevitables?* Pues bien, acabamos de explicar por qué las diferencias entre los cerebros de Mo y de Amir, tal y como se nos presentan a la edad de ocho años, no implican que esas diferencias sean innatas o inevitables. Por lo que sabemos, al nacer, el cerebro de Amir podía estar constituido de tal manera que le hubiera sido perfectamente posible aprender urdu si se hubieran dado el entorno o la enseñanza adecuados. Del mismo modo, por lo que sabemos, Amir es perfectamente capaz de aprender urdu ahora o en el futuro. Y no hay razón alguna para descartar que lo que es aplicable a Mo y Amir –o, de hecho, a los hablantes y no hablantes de urdu en general– sea aplicable al caso de hombres y mujeres.

Así pues, esperamos haberte convencido de que la respuesta a nuestra pregunta original es un «no» rotundo. Es posible que, en general, las mujeres estén mejor dotadas, pongamos, para la empatía que los hombres. Vamos a asumir que así sea. En tal caso, tiene que existir una correspondiente diferencia entre las partes responsables de la empatía en los cerebros de ambos. ¿Significa esto que deban existir diferencias innatas entre hombres y mujeres? No, del mismo modo que el hecho de que Mo pueda hablar urdu y Amir no tampoco nos dice que tenga que haber diferencias innatas entre ellos. ¿Significa que una determinada mujer no pueda volverse menos empática o que un cierto hombre no pueda volverse más empático? De nuevo, la respuesta es no. Del mismo modo que las actuales diferencias entre el cerebro de Mo y el de Amir no significan que Amir no pueda aprender a hablar urdu. Listo.

Es importante aclarar qué es lo que no hemos establecido con esto.

No hemos establecido que no haya ningún tipo de diferencia innata o inevitable entre las características psicológicas de hombres y mujeres. Lo único que hemos establecido es que, a partir de la actual evidencia neurocientífica, no cabe inferir que existan tales diferencias. No obstante, merece la pena señalar que disponemos de datos factuales en abundancia para explicar de manera bastante satisfactoria a qué pueden deberse ciertas diferencias psicológicas de carácter general entre hombres y mujeres, y se trata de hechos que no tienen nada que ver con la neurociencia. Piensa tan solo en lo distinta que es la forma en que son criados niños y niñas: los juguetes que les regalan, el énfasis que se pone en lo guapos que son, la clase de expectativas que absorben de padres y profesores y de la cultura en la que viven en cuanto a cómo deben comportarse y tantas otras cosas. El conocimiento de estos hechos no nos lo proporcionan la filosofía o la neurociencia, sino disciplinas como la sociología y la psicología social o del desarrollo; no obstante, estos asuntos ofrecen, salta a la vista, un amplio terreno para la intervención filosófica. A la hora de dar respuesta a las preguntas verdaderamente importantes no se trata de competir, sino de colaborar.

El libre albedrío y la neurociencia

Pasemos a nuestra última pregunta, la pregunta del millón: *¿tengo libre albedrío, o estoy simplemente programado por mi cerebro y mi entorno para comportarme de una determinada manera?* Pues bien, vamos a empezar explicándote un viejo experimento que el neurólogo Benjamin Libet llevó a cabo en los años ochenta. En él, tu cabeza se conecta por medio de unos electrodos a una máquina que mide la actividad eléctrica de tu cerebro. La persona a cargo del experimento te pide que, durante algunos minutos, flexiones la muñeca cada vez que sientas el impulso de hacerlo. Tienes delante un reloj cuya manecilla se mueve rápidamente, y se te pide que, cada vez que sientas dicho impulso, informes de dónde estaba la manecilla cuando empezaste a notarlo. Cada vez que flexionas la muñeca, la máquina registra la actividad eléctrica de tu cerebro en el momento inmediatamente anterior.

Lo que descubrieron quienes conducían el experimento fue que, por lo general, se producía un gran pico en la actividad eléctrica unos 350

milisegundos (más o menos, la tercera parte de un segundo) antes de que los sujetos del experimento notificasen haber sentido el impulso de flexionar la muñeca. Dicho en otras (como veremos, probablemente engañosas) palabras, sus cerebros «sabían» que iban a sentir el impulso de flexionar la muñeca antes de que los sujetos tuvieran conciencia de ese mismo impulso.

Muchas personas, entre las que se cuentan muchos neurocientíficos, ha concluido a partir de este y otros experimentos similares que no existe algo como el libre albedrío. Este es un titular tomado, a modo de ejemplo, del número del 28 de abril de 2016 de la revista *Scientific American:* «Lo que la neurociencia nos dice sobre el libre albedrío: Estamos convencidos de que existe, pero podría no ser más que un truco con el que el cerebro se engaña a sí mismo». No es difícil entender cómo podría llegarse a esta conclusión. Al fin y al cabo, es como si tu cerebro hubiera «decidido» de antemano que flexionarías la muñeca, antes incluso de que sintieras el impulso de hacerlo, de manera que no eras realmente tú, sino tu cerebro, quien tenía el control de lo que hacías.

No obstante, habría mucho que decir acerca de los fallos de razonamiento implicados en el salto a esta conclusión. A continuación vamos a señalar algunos. En primer lugar, tu cerebro no ha decidido nada. Los cerebros no toman decisiones, ni se sienten un poco alicaídos o les apetece una rica porción de tarta de café y nueces; son las personas las que hacen todas esas cosas. Esas decisiones son «realizadas» o «implementadas» por los cerebros (aquí estamos de nuevo aceptando el fisicalismo). Así pues, fuera lo que fuese lo que estaba haciendo tu cerebro, no era tomar una decisión.

En segundo lugar, hay un salto bastante grande de decir que «tú no estabas ejerciendo el libre albedrío cuando flexionaste la muñeca» a decir que «nadie ejerce jamás el libre albedrío». Aunque estuviéramos de acuerdo con la primera afirmación, no tendríamos necesariamente que aceptar la segunda. Quizá, una vez que has accedido a colaborar en el experimento y, a partir de ese momento, flexionar la muñeca cada vez que sientas el impulso de hacerlo, realmente dejes de ejercer el libre albedrío. El del libre albedrío es un problema que nos preocupa porque nos preocupa tener control sobre nuestro destino y responsabilidad sobre nuestras acciones. Limitarte a hacer las cosas cada vez que sientes el impulso de hacerlas implica, en cierto modo, un fracaso en el ejercicio del libre albedrío, pero de ello no se sigue

que no lo ejerzamos nunca. Cuando tienes que decidir qué carrera vas a estudiar o cuando te enfrentas a un dilema moral, lo que estás haciendo es, precisamente, no dejarte guiar por tus impulsos: estás sopesando distintos factores y tratando de decidir cuál es el mejor curso de acción. Nosotros –los autores– zamparíamos cantidades ingentes de tarta si nos limitásemos a actuar obedeciendo nuestros impulsos. Sin embargo, nuestro consumo de tarta es en realidad bastante moderado, porque (a menudo) somos capaces de controlar esos impulsos y actuar de la forma que pensamos que más nos conviene.

De acuerdo, pero ¿y si los neurocientíficos pudieran diseñar de algún modo un experimento en el que se te pidiera que tomases una decisión –pongamos, la decisión de tomarte esa porción de tarta– y obtuvieran el mismo resultado: un pico en la actividad cerebral justo antes de decidir? Imaginemos que tenemos semejante resultado sobre la mesa. Aun si concedemos que no fue tu cerebro el que *decidió* comerse la tarta, ¿acaso no tiene algo de alarmante la idea de que tu decisión estuviera de algún modo programada o determinada por lo que estaba sucediendo en tu cerebro? ¿No es evidente que una decisión así programada o determinada de antemano no está tomada libremente?

A estas alturas, probablemente ni siquiera haga falta que lo mencionemos, pero la opinión de los filósofos al respecto lleva siglos dividida, y el debate no da signos de ir a resolverse en un futuro próximo. Algunos creen que actuar o decidir libremente requiere en verdad que tu acción o decisión no estén determinadas por cosas que hayan sucedido con anterioridad (en tu cerebro, tu educación, tu entorno, o donde sea). Lo creen así porque consideran que actuar libremente implica la posibilidad de actuar de otro modo, y consideran que, para que exista esa posibilidad, es necesario que no haya una determinación motivada por esos factores previos. Así pues, consideran que la decisión de rechazar ese amable ofrecimiento de tarta solo fue libre si en el momento tuviste la posibilidad de aceptarlo, y que para ello es necesario que todas las características previas de tu persona y tu entorno –incluido lo que estaba sucediendo en tu cerebro justo antes– hayan dejado abierta la cuestión de si aceptarías o rechazarías la porción de tarta.

Hay quienes no están de acuerdo. Algunos coinciden en afirmar que para actuar libremente es requisito que tengamos la capacidad de

actuar de otro modo, pero niegan que esa capacidad implique que no pueda existir una determinación debida a factores pretéritos. Nos harán notar, por ejemplo, que normalmente conservamos nuestras capacidades aun cuando no estemos ejerciéndolas y, ciertamente, aun cuando estemos determinados a no ejercerlas. Por ejemplo, probablemente seas capaz de hacer algunas de las cosas de esta lista: montar en bicicleta, tocar el piano, atarte los zapatos. Esas no son habilidades que solamente tengas mientras estás haciendo esas cosas; ni siquiera son habilidades que tengas únicamente cuando estás cerca de una bicicleta, un piano o de tus zapatos. Lo mismo ocurre con la capacidad de decidir comerte la tarta que te acaban de ofrecer: es una capacidad que tenías en el momento en que decidiste no hacerlo; simplemente, decidiste (y quizá estabas determinado para ello) no ejercerla.

No obstante, hay todavía otros que, de entrada, niegan que la capacidad de actuar de otro modo sea un requisito para actuar libremente. A menudo basan su postura en una apelación a la idea de que el libre albedrío es indispensable para que exista responsabilidad moral –esto es, el hecho de ser uno merecedor de elogio o desaprobación por sus actos–. Supongamos que tu naturaleza amable y cívica –un rasgo de carácter que, a lo largo de tu vida, te has esforzado en mantener y desarrollar– determina genuinamente que, cuando ves que a un viandante se le cae la cartera, te acercas, la recoges y se la devuelves. Se da por hecho que eso es lo que tus circunstancias y tu carácter determinaban qué harías. Pero si actuar libremente es un requisito para la responsabilidad moral y actuar libremente requiere la capacidad de obrar de otra forma, no eres digno de elogio por devolver la cartera a su dueño: no podrías haber actuado de otro modo a causa de tu naturaleza amable y cívica; no obraste libremente y, por lo tanto, no eres moralmente responsable de lo que hiciste. Esto a algunos filósofos les parece un craso error.

¿Por qué es importante el debate sobre el libre albedrío? Una de las razones es la relación que acabamos de mencionar entre libre albedrío y responsabilidad moral. Cosas como alabar y culpar a la gente, resentirte si te disgustan a propósito y decidir si aceptas o no las disculpas que te piden a continuación, o sentirte agradecido cuando te tratan con amabilidad desempeñan un papel realmente importante en nuestras relaciones con otras personas. Pero si no hubiera libre albedrío, la responsabilidad moral no sería más que un mito: nadie

sería nunca merecedor de elogio o culpa o de gratitud o resentimiento ni habría motivo para disculparse por nada. Quizá nuestras vidas dejaran de tener sentido si renunciáramos a la idea de que cada cual es responsable de sus actos. Por otra parte, algunos filósofos opinan que la creencia en el libre albedrío nos perjudica, puesto que legitima la idea de que la gente merece realmente culpa y castigo y, por lo tanto, fomenta sentimientos de venganza, culpa y vergüenza, cosas todas ellas de las que sería preferible prescindir. ¿Cuál de las dos partes tiene razón? Vamos a dejar que seas tú quien reflexione sobre ello.

2. Comprender el debate público

Uno de los grandes temas que ocupan las noticias internacionales en el momento en que escribimos es, y lleva siéndolo durante algún tiempo, Donald Trump. El de Trump es, por supuesto, un tema íntimamente relacionado con la política, pero en lo que respecta a nuestro propósito en este capítulo, no vamos a centrarnos en sus aspectos políticos, sino en cuestiones que conciernen a la naturaleza y las bases del debate público y político, cuestiones que con Trump se vuelven problemáticas de un modo especialmente vívido y perturbador.

Un «debate» en el sentido tradicional, del tipo que se da en los grupos de debate o en asambleas y parlamentos como la Cámara de los Comunes de Reino Unido o la Cámara de los Representantes de Estados Unidos, es una situación en la que personas con creencias contrarias –acerca de la conveniencia de una determinada legislación propuesta o sobre el aborto, la eutanasia, el capitalismo o cualquier otro asunto– exponen sus motivos para pensar como lo hacen y tratan de encontrar motivos para no pensar como sus oponentes. La palabra «debate» ha pasado a tener un sentido mucho más amplio; un «debate público» sobre algo a menudo no designa otra cosa que gente que expresa sus opiniones en plataformas públicas o semipúblicas: periódicos, redes sociales, etc. El inexorable incremento del uso de Internet ha facilitado enormemente el debate público –cualquiera con acceso a Internet tiene muy fácil informarse sobre casi cualquier asunto e intercambiar opiniones tanto con amigos como con desconocidos–, pero también lo ha vuelto mucho más caótico.

No hay duda de que Internet es una herramienta extraordinaria para encontrar información, pero, desafortunadamente, también es una herramienta extraordinaria para encontrar *des*información. Ambas pueden resultar muy difíciles de distinguir: ¿de qué proveedores de noticias y de qué cuentas de Twitter podemos fiarnos y de cuáles deberíamos mantenernos alejados? ¿Cómo podemos distinguir la información procedente de fuentes fiables de la que sale de las fábricas de troles, o entre los artículos periodísticos rigurosamente investigados y los que se basan en un puñado de *tweets* deshonestos publicados por el equivalente *online* de los incendiarios: personas que

llevan a Twitter sus campañas antisociales solo para provocar alguna reacción?

Estas preguntas son difíciles de responder, pero tras ellas acecha una pregunta más básica y propiamente filosófica, a saber: ¿importa si podemos o no separar la información de la desinformación? Este es el primer problema que abordaremos en este capítulo. El segundo problema, que nos viene introducido por el primero, guarda una relación más directa con Donald Trump, y tiene que ver con la confianza que otorgamos a otras personas en tanto que fuentes de información, especialmente a los líderes políticos. ¿Por qué es importante la confianza en el contexto del debate público? Para responder a esa pregunta tendremos que examinar qué es la confianza y cómo se destruye, por ejemplo, cuando los políticos lanzan despreocupadamente afirmaciones que no son ciertas en los medios de comunicación y desestiman cualquier reportaje que no les guste tachándolo de «noticia falsa» *(fake news)*.

Antes de comenzar, no obstante, una palabra de advertencia sobre el papel que va a desempeñar la filosofía en este capítulo. El capítulo uno era evidentemente filosófico. Gran parte de este capítulo no lo es; de hecho, buena parte de él te parecerá probablemente mera cuestión de sentido común, y es posible que te preguntes adónde ha ido a parar la filosofía. La respuesta es que, a veces, la filosofía es, de hecho, una cuestión de… en fin, sentido común. O, como en ocasiones se dice, «un sentido común refinado». A veces, lo que hacen los filósofos no es proponerse una pregunta muy abstracta y emprender la tarea de resolverla armados únicamente con un lápiz y papel en blanco; a veces parten de la forma en que nos conducimos en nuestra vida diaria y, de un modo característicamente filosófico pero no necesariamente oscuro ni extremadamente teórico, tratan de averiguar qué es lo que está sucediendo ahí y por qué.

Esto es, a grandes rasgos, lo que vas a encontrarte en este capítulo. Nos plantearemos, por ejemplo, por qué es bueno tener creencias, por qué es bueno que estas sean verdaderas en lugar de falsas, qué clase de cosas sirven como evidencia a la hora de asumir una creencia y cómo funciona la evidencia del testimonio. Estas son preguntas que surgen dentro del área de la filosofía que se conoce como «epistemología». El hecho de que tú mismo puedas avanzar, al menos hasta un cierto punto, en la búsqueda de una respuesta sin necesidad de haber estudiado epistemología previamente o sin conocer la

terminología técnica no vuelve menos filosóficas las preguntas.

Créenos, dentro de la epistemología podemos encontrar multitud de preguntas mucho más oscuras. No obstante, aquí vamos a mantenernos apartados de ellas, ya que los problemas en los que nos centraremos en este capítulo –problemas de la vida real, prácticos e importantes, que nos afectan a todos– en realidad no requieren un gran nivel de abstracción ni demasiados tecnicismos teóricos.

Evidencia y creencia

Empecemos, como es lógico, por el primero de los problemas que antes señalamos: ¿importa si podemos separar o no la información de la desinformación? Pues bien, en tu vida diaria estás continuamente apoyándote en tus creencias. Esto no te tiene que sonar a nada demasiado profundo –no estamos hablando de la existencia de Dios ni de la bondad fundamental de la humanidad ni de ninguna otra cosa por el estilo (aunque es posible que también te apoyes en esta clase de creencias)–. Nos referimos, más bien, a creencias completamente mundanas. Si tienes muchas, muchas ganas de comerte un plátano, pero no tienes ninguna creencia acerca de dónde encontrar uno, vas a tener un problema. Si quieres estar en Tokio a las once en punto, más vale que tengas un conjunto de creencias –o que adquieras las que ahora mismo te falten– sobre cuándo salen los trenes, cuánto tardan en llegar a Tokio, cuánto tardarás en llegar de casa a la estación, etc.

En general, también es de gran ayuda que nuestras creencias sean verdaderas, pues de lo contrario, veremos frustrados nuestros intentos por conseguir lo que queremos. Si tienes la creencia falsa de que la tienda está abierta, tu intento de comprar un plátano va a resultar en un viaje inútil y ningún plátano. Si tu creencia de que el tren a Tokio sale a las ocho y cuarto es errónea –quizá porque has leído mal los horarios–, puede que no llegues a Tokio a las once en punto.

Esto, naturalmente, depende de las particularidades de cada caso. Si, en realidad, el tren sale a las ocho y dieciocho, lo más probable es que aún vayas a llegar puntual; en este caso, tu creencia falsa solo te cuesta el contratiempo menor de tener que esperar tres minutos extra en el andén y llegar a tu destino tres minutos más tarde de lo esperado. No obstante, en general, es bueno tener creencias verdaderas, porque es en tus creencias en lo que te basas para actuar y

hacer planes y, si no son ciertas, lo más probable es que las cosas no salgan finalmente tal y como tú querías.

Por supuesto, esto no solo se aplica a asuntos cotidianos como comer plátanos o coger trenes, sino también a nuestra participación en las esferas social y política. Si puedes votar en el referéndum que se va a convocar para decidir, pongamos por ejemplo, si se abandona o no la Unión Europea y a ti lo que más te importa es, vamos a suponer, la situación del NHS[1], si eres una persona racional, votarás en función de si consideras que permanecer o abandonar la Unión Europea va a favorecer al NHS. Pero, también en este caso, es importante que tu creencia sea verdadera. Si, pongamos, votas por salir de la UE porque crees que ello supondrá que el gobierno destine al NHS 350 millones de libras semanales más –como se anunció, en repetidas ocasiones, como argumento de peso para salir de la Unión Europea durante la campaña de 2016–, importa, y mucho, saber si ese será realmente el resultado de abandonar la UE. Si no es así, al votar «salir» habrás fracasado en tu intento por promover el resultado que querías.

Un breve inciso sobre la verdad. La naturaleza de la verdad es, para los filósofos, un problema de lo más espinoso. No obstante, una cosa en la que casi todos están de acuerdo es que una frase «*p*» es cierta si y solo si *p*. «Hoy es martes» es cierto si y solo si hoy es martes; «Seúl es la capital de Corea del Sur» es cierto si y solo si Seúl es la capital de Corea del Sur», etc. Siendo así, deberías tener la misma seguridad de que la frase «Seúl es la capital de Corea del Sur» es verdadera que de que Seúl es la capital de Corea del Sur. Esto es muy importante, porque la gente a veces parece pensar que creer que una determinada frase «*p*» es verdadera es, de algún modo, mucho más exigente que creer simplemente que *p*. No lo es. Si tienes la seguridad de que Dios existe, o de que Serena Williams será la ganadora del Abierto de Estados Unidos el año que viene, entonces deberías creer con igual seguridad que es cierto que Dios existe (o lo que es lo mismo, que la frase «Dios existe» es verdadera), o que es cierto que Serena ganará el Abierto de Estados Unidos el año que viene.

Así pues, es importante para nosotros tener creencias verdaderas: por lo general, esto nos ayuda a conseguir lo que queremos. La cuestión es ¿cómo podemos arreglárnoslas para obtener creencias verdaderas? Y, en particular, ¿cómo distinguimos las verdaderas de las falsas? La respuesta corta es: consiguiendo evidencias. Tendremos más que decir acerca de la naturaleza y los distintos tipos de evidencia en

el próximo capítulo, en el que hablaremos de ciencia y religión, pero, por el momento, nos bastará con citar algunas de las fuentes de evidencia más comunes.

Quizá la forma de evidencia más básica sea la que nos proporcionan los sentidos. Puedes comprobar si has cerrado la puerta trasera o si te quedan plátanos en la despensa simplemente con acercarte a echar una ojeada. También puedes averiguar si la calefacción está encendida tocando el radiador. Otras evidencias similares te permiten averiguar otras muchas cosas. (Aquí va una de las preguntas epistemológicas que estamos omitiendo en este capítulo: ¿cómo podemos, si ese es el caso, saber con seguridad que no vivimos permanentemente engañados por nuestros sentidos? Este es el problema del escepticismo).

No obstante, un gran número de nuestras creencias no se basan en una experiencia directa de aquello sobre lo que tenemos una creencia. Las creencias sobre el futuro constituyen un ejemplo de esta clase: por desgracia, a no ser que dispongas de una máquina del tiempo, no hay modo de comprobar de forma directa si el autobús va a llegar a su hora. Vas a tener que basarte en experiencias directas del pasado –como que, las veces anteriores, el autobús ha sido generalmente puntual– e inferir que hoy también va a llegar a su hora. (Aquí va otra de las preguntas que estamos dejando de lado: ¿qué justifica, si lo hace, que saquemos conclusiones sobre el futuro a partir de lo que ha sucedido en el pasado? Este es el problema de la inducción.)

A menudo, no obstante, se trate o no de una creencia que tenga que ver con el futuro, nos basamos en fuentes indirectas de evidencia. Puesto que nunca antes has cogido un tren de Nueva York a Boston, no tienes experiencia directa previa en la que basarte para obtener una creencia sobre cuándo va a salir el próximo tren; tienes que consultar los horarios en Internet, la tabla de salidas en Penn Station o alguna otra fuente de información. Tu evidencia para creer que si marcas ese número estarás llamando al teléfono de tu amiga consiste en que ese es el número anotado en tu agenda de contactos. Tu evidencia de que el horno ha alcanzado la temperatura deseada es que la lucecita acaba de apagarse. (Esa, por supuesto, es tu experiencia, pero no es una experiencia directa de la temperatura del horno. Te estás basando en la suposición de que tanto el termostato como la luz están funcionando como deben.) E igualmente sucede con muchas otras cosas.

Por supuesto, ninguna de estas fuentes de evidencia –ni siquiera la evidencia directa de nuestros sentidos– es fiable al cien por cien. Ese vistazo a la puerta no garantiza la veracidad de tu creencia de que la puerta esté cerrada; a lo mejor no echaste el cerrojo del todo, de modo que parece que está cerrada aunque en realidad no lo esté. A lo mejor cometiste un error al marcar el número que aparece en tu agenda de contactos, o a lo mejor tu amiga ha cambiado de número desde la última vez que hablasteis. A lo mejor, solo a lo mejor, lo que parece ser un delicioso plátano está en realidad hecho de plástico, y alguien lo ha dejado en la despensa con la intención de engañarte. No obstante, en general, si tenemos cuidado (y dejamos de lado los problemas que acabamos de mencionar del escepticismo y la inducción), se nos da bastante bien usar la evidencia de que disponemos de forma que tienda a proporcionarnos creencias verdaderas en vez de falsas, al menos en lo que respecta a comer plátanos, coger trenes y quedar con nuestros amigos. Y se nos da bastante bien corregir los métodos por los que obtenemos nuestras evidencias cuando empiezan a defraudarnos: cuando te des cuenta de que ese número de teléfono no es el de tu amiga, dejarás de utilizarlo y tratarás de averiguar cuál es el número correcto.

Decir la verdad

Una fuente de evidencia muy importante, y a la que vamos a dedicar el resto de este capítulo, son los demás. Cada vez que das crédito a algo porque lo has leído en un periódico, en un libro de Historia o en Facebook, o porque alguien te lo ha dicho en persona, estás confiando en otra o, quizá, en otras personas como fuente de evidencia. Esta clase de evidencia se conoce como testimonio. A muy grandes rasgos, podemos plantearnos el testimonio como una evidencia «de segunda mano». Cuando le preguntas a alguien por el camino a la estación y te dice que es todo recto y a la izquierda pasado el banco, esperas que su afirmación esté respaldada por algún tipo de evidencia. No sabes de qué evidencia se trata –a lo mejor esa persona viene justamente de la estación, a lo mejor vive ahí, a lo mejor resulta que ha consultado un mapa hace poco y ha visto dónde está o lo ha averiguado de la manera que sea–, pero confías en que, puesto que te ha dado esta información cuando podría haberte respondido simplemente con un «No lo sé, lo

siento», lo que te dice va a estar respaldado por una evidencia válida. Del mismo modo, en un libro de divulgación histórica encontrarás muchas afirmaciones referidas al pasado, pero probablemente no habrá ninguna indicación sobre cuál es la evidencia en la que el autor se basa para hacer esas afirmaciones. De nuevo, al creerte lo que cuenta el libro, estás confiando en que este disponga realmente de evidencias, a pesar de que, una vez más, no tengas ni idea de cuáles puedan ser.

¿Es el testimonio una fuente de evidencia fiable? Pues bien, todos sabemos, aunque no hubiésemos pensado en ello explícitamente y de manera abstracta hasta ahora, que la respuesta a esta pregunta es un «depende». Todos tenemos, por ejemplo, amigos que tienden a exagerar o que cuentan como hechos incontestables cosas que acaban de leer en la sección de cotilleos de algún tabloide, y otros amigos a los que consideramos fuentes de evidencia altamente fiables sobre cualquier tema, porque tienden a no decir nada que no esté respaldado por una evidencia válida.

Confiar en el testimonio es un asunto peliagudo por una serie de razones. Una de ellas es que, como acabamos de ver, cuando confiamos en el testimonio de alguien, por lo general no sabemos de qué evidencias dispone o, siquiera, si tiene alguna. Cuando un desconocido te dice que la estación queda todo recto y a la izquierda pasado el banco, no te va a quedar más remedio que decidir si quieres confiar en él o no; no sería educado pedirle que te explique en qué evidencias se basa para darte esas indicaciones. Otro motivo por el cual el del testimonio es un asunto peliagudo es que, incluso las veces en que la otra persona cita la evidencia de que dispone, tú no estás en situación de evaluar esa evidencia por ti mismo. A menudo, un artículo periodístico te dará alguna información sobre la evidencia de la que el periodista dispone para respaldar al menos algunas de sus afirmaciones; tendrá evidencia fotográfica, citará sus fuentes (lo que significa que ellos mismos están confiando en un testimonio), datos estadísticos o lo que sea. Pero, naturalmente, si la evidencia citada es en sí misma fiable no es algo que tú estés en situación de determinar. ¿Son esas «fuentes» sin nombre o esos «amigos» fuentes fiables de información? ¿Ha sido manipulada la evidencia fotográfica? ¿Han sido manipulados o malinterpretados los datos estadísticos? En esta clase de circunstancias, tenemos normalmente que recurrir a creencias muy generales (para las que, a su vez, es posible que no tengamos

evidencias demasiado sólidas) acerca de los estándares de fiabilidad profesional que ese periódico suele mantener: ¿tiene, por ejemplo, un historial de manipulación de imágenes?, ¿con qué frecuencia publica retractaciones y disculpas por cotilleos que haya publicado sobre personajes famosos?

Por supuesto, otro aspecto problemático del testimonio es que, a veces, la gente sencillamente miente. No se trata tan solo de que carezca de evidencia válida suficiente para hacer determinadas afirmaciones; buscan de manera activa y deliberada hacerte creer algo que ellos mismos saben o creen que es falso. ¿Cómo diantres podemos tener la seguridad de que no nos están mintiendo cuando no estamos en situación de tener una conversación con la otra persona acerca de si realmente cree en lo que está diciendo? No hay una respuesta fácil para esta pregunta.

Así pues, ya hemos visto que a) es bueno tener creencias verdaderas, b) basar tus creencias en fuentes de evidencia fiables es una buena forma de aumentar las probabilidades de que tus creencias sean verdaderas y c) en el caso particular del testimonio, puede ser extremadamente difícil, y a veces prácticamente imposible, averiguar si la persona en cuyo testimonio estás confiando basa sus afirmaciones en una fuente de evidencia fiable.

Antes dijimos que la respuesta a la pregunta «¿es el testimonio una fuente de evidencia fiable?» es un «depende». Eso es indudablemente cierto. Sí que depende. Pero abstraigámonos por un momento de los casos particulares y preguntémonos si hay algún motivo para pensar que el testimonio en general resulta fiable como fuente de evidencia. ¿Podemos asumir que, por norma general, la gente dice la verdad? Creemos que la respuesta a esa pregunta es «sí», pero como veremos más adelante, nos preocupan las considerables amenazas que acechan a esa postura.

La afirmación de que, por lo general (aunque, por supuesto, de ningún modo se puede decir que siempre), el testimonio es una fuente de evidencia fiable es algo que defenderemos de forma un tanto retorcida, desde la premisa de que decir la verdad es una norma moral. (Este paso no deja de ser controvertido, pero ya hemos comentado que prácticamente todos los pasos que puedas dar en filosofía lo son.) Como decíamos antes, el testimonio es una evidencia que nos proporcionan otras personas, y las personas, a diferencia de los termostatos, los ordenadores o los smartphones, están sujetas a

normas morales: reglas o códigos de conducta por los que (la mayoría) sabemos que debemos guiarnos en nuestra vida diaria. Sabemos que no debemos robar, hacer daño deliberadamente a otras personas o dejar al perro en el coche con la ventana cerrada en un día de calor. Nosotros pensamos que decir la verdad es una de estas normas morales. En concreto, la norma sería que solo debemos decir cosas que podamos respaldar con evidencias sólidas, esto es, cosas que tengamos buenas razones para creer verdaderas. Si vas por la vida diciendo cosas para las que careces de evidencias sólidas –o cosas que, de hecho, tienes buenos motivos para creer falsas–, estás violando esa norma.

Existen excepciones obvias. Nadie espera de un autor que cuente la verdad en una novela: el hecho de que Mr. Darcy nunca existiera no deja en mal lugar a Jane Austen. Del mismo modo, cuando un cómico cuenta una historia graciosa sobre algo que le ocurrió el otro día, tampoco esperas que esté diciendo la verdad. No nos importa que sea cierto o no; solo nos importa que sea divertido.

Hay también excepciones de otras clases: si un ladrón que entra armado en tu casa te pregunta dónde tienes las joyas y tú crees que diciéndole, sin que sea cierto, que están en el cuarto de al lado ganarás tiempo para escapar y llamar a la policía, no pasa nada por mentir. Establecer con exactitud cuándo es aceptable no decir la verdad es un problema complicado: cuando un amigo te pregunta si te gusta su nuevo corte de pelo, ¿deberías decirle que le queda genial aunque te parezca espantoso?; ¿está bien decirles a los niños que los Reyes Magos existen? En cualquier caso, el hecho de que a veces sí que esté bien mentir o decir cosas para las que no dispones de evidencias sólidas no desvirtúa la máxima de que, en general, debamos decir la verdad. (Probablemente no pase nada por robar en determinadas circunstancias, por ejemplo, si por algún motivo robar es la única forma de salvarle la vida a alguien. Esto no anula el hecho de que, como norma general, robar no esté bien.)

Supongamos entonces que decir la verdad es realmente una norma moral. Ahora bien, ¿suele la gente –por supuesto, como regla general y, ciertamente, no sin excepciones– respetar las normas morales? Nosotros pensamos que la respuesta a esa pregunta es «sí», y creemos tener amplia evidencia para respaldar esa afirmación. Piensa tan solo en todas las personas con las que te cruzas en el curso de tu día a día y en lo raro que es, en general, que la gente incumpla normas morales.

¿Con qué frecuencia, teniendo en cuenta las innumerables ocasiones en que estas cosas podrían ocurrir a diario, un desconocido te insulta o te pone la zancadilla a propósito, te atracan o te roban, o te cobran de más en una cafetería? Muy raramente (a no ser que tengas una extraordinaria mala suerte). Así las cosas, tienes motivo para asumir, al menos de entrada, que la mayoría de la gente, la mayor parte de las veces, no infringe las normas morales. Y por tanto, si decir la verdad es una norma moral, también es legítimo asumir –de nuevo, mientras no haya motivo para pensar lo contrario– que la gente te va a decir la verdad.

O, al menos, así es en el estado de cosas actual. Pero creemos que ese derecho se está viendo amenazado.

Idioteces

Como decíamos, por regla general, la gente sí que dice la verdad, pero, desafortunadamente, no lo hacemos todos, ni todo el tiempo. Una de las formas de no decir la verdad es, naturalmente, mentir: decir algo deliberadamente falso. No obstante, incluso los mentirosos suelen reconocer implícitamente o, al menos, manifestar cierta receptividad hacia lo que llamaremos «la norma de la verdad». Imagínate que Shaun quiere que Shayane pierda su tren, de modo que le dice que la estación está a la derecha cuando en realidad sabe perfectamente que está a la izquierda. Shaun está mintiendo, pero reconoce la norma de la verdad, aunque esté infringiéndola. Le importa si lo que dice es verdadero o falso, porque quiere que Shayane se marche con una creencia falsa en lugar de una verdadera, de modo que pierda su tren.

Imagínate ahora que, cuando Shayane le pregunta a Shaun dónde está la estación, este se limita a responder lo primero que se le pasa por la cabeza. Realmente le da igual que sea cierto o no. A lo mejor solo quiere que Shayane se marche lo antes posible, y lo conseguirá dándole unas indicaciones, las que sean. No le importa en absoluto si Shayane se marcha con una creencia verdadera o falsa, siempre y cuando se vaya. En tal caso, Shaun no está mintiendo realmente. En primer lugar, porque podría estar diciendo la verdad; a lo mejor lo primero que se le pasa por la cabeza es, de hecho, el camino para llegar a la estación. En tal caso, no obstante, la información que está

proporcionando es cierta solo por casualidad; Shaun no ha dicho lo que ha dicho porque pensase que era la verdad. Y si bien es cierto que no está diciendo la verdad, tampoco está mintiendo realmente, porque no está intentando engañar a Shayane; como hemos dicho, le da igual que esta se vaya con una creencia verdadera o falsa. Shaun, simplemente, no reconoce o no se muestra en absoluto receptivo hacia la norma de la verdad.

No hay duda de que en este segundo ejemplo Shaun está obrando mal, puesto que no ha hecho ningún esfuerzo por decir la verdad. Pero, dado que no está mintiendo, ¿qué está haciendo exactamente? Por fortuna, gracias al filósofo Harry Frankfurt, ahora tenemos un término técnico para describirlo, y el término es «decir idioteces» *(bullshit)*. Decir idioteces es decir algo sin que te importe si es o no verdad.

Esto se puede hacer por diversas razones. La mayoría de los troles de Internet probablemente sean gente que se dedica a decir idioteces; suponemos que, en su mayor parte, lo hacen sin otro fin que el de provocar alguna reacción –son, como dijimos antes, el equivalente *online* de los incendiarios–. No solo no les importa si lo que dicen es cierto; en realidad, no les importa ni siquiera qué es lo que están diciendo, siempre y cuando haga que muchas personas se enfurezcan y respondan con comentarios indignados. La gente que repite como un loro las ideas de su jefe o de alguien a quien está tratando de impresionar como si fueran sus propias ideas, sin pararse a pensar si ellos mismos creen o no realmente esas cosas, también está diciendo idioteces. Puede que tengan una buena razón práctica para ello –a lo mejor en esa empresa la única manera de evitar que te echen es asentir a todo lo que dice el jefe–, pero no por ello dejan de estar diciendo idioteces.

Donald Trump se permite decir un montón de idioteces. A diferencia de los troles comunes, a él sí que le importa lo que está diciendo; quiere que la gente crea que es un presidente brillante, que está haciendo un trabajo fantástico, que es listo y popular. Nosotros creemos, no obstante, que, cuando intenta hacer creer a la gente estas cosas a través de sus *tweets* y sus discursos, a menudo no le importa lo más mínimo si lo que está diciendo es cierto. Al igual que Shaun, no es que esté mintiendo; simplemente, le da igual la norma de la verdad.

Veamos algunos ejemplos: «El pueblo norteamericano está harto de la falta de respeto que la NFL [la Liga Nacional de Fútbol Americano]

está manifestando hacia nuestro País, nuestra Bandera y nuestro Himno Nacional» (*tweet* del 28 de mayo de 2017)[2]. Ahora bien, ¿es ese el caso? ¿Se ha llevado a cabo algún estudio (de alguna validez metodológica) entre el pueblo estadounidense sobre si pensaron que los jugadores de la NFL que se arrodillaban durante el Himno Nacional estaban faltando al respeto a algo y, en tal caso, si estaban hartos de ello? Nosotros pensamos que no. O: «Los mejores tacos son los que se hacen en el Grill de la Torre Trump. ¡Me encantan los hispanos!» (*tweet* del 5 de mayo de 2016). ¿De verdad? ¿Exactamente cuántas veces ha comido Trump tacos en otros sitios? ¿Y se ha parado realmente a reflexionar sobre si de verdad le encantan los hispanos? (Si se hubiera planteado esa cuestión, también podría haberse preguntado si no podría ser un pelín racista juzgar a toda una minoría étnica por lo buenos que están los tacos.) O pongamos la afirmación, demostrablemente falsa, que hizo en Twitter el 18 de junio de 2018, según la cual: «El crimen en Alemania está por las nubes». Las cifras de 2017 mostraban que, de hecho, la tasa de criminalidad de Alemania había disminuido un nueve por ciento en 2016 y un cuatro por ciento en 2012.

Lo que resulta característico en esta clase de comentarios es el hecho de que a Trump parece traerle del todo sin cuidado si son ciertos o no; la verdad o falsedad de algo parece sencillamente no ser una consideración relevante para él. Le da igual, por ejemplo, si la tasa de criminalidad en Alemania está o no realmente «por las nubes» –algo que, si de verdad le importara, fácilmente podría haber hecho comprobar a alguno de sus empleados–. Le interesa que creas que la tasa de criminalidad es muy elevada y, sin necesidad de mayor motivo, eso es lo que dice. Al menos en estos contextos, la norma de la verdad le resulta sencillamente indiferente. Se parece un poco a un niño que roba caramelos de una tienda sin plantearse siquiera que lo que está haciendo pueda estar mal: quiere caramelos y tiene la oportunidad de cogerlos, y eso es lo único que le importa.

Quizá nos estemos equivocando al afirmar que Trump se dedica a decir idioteces. A lo mejor realmente cree todas esas cosas. Esto lo convertiría en alguien que trata de actuar en conformidad con la norma de la verdad, pero, desafortunadamente, también querría decir que delira. Todos sabemos que limitarnos a creer las cosas que nos gustaría que fueran ciertas no es un buen modo de tratar de actuar de acuerdo con la norma de la verdad. Querer que Serena gane el Abierto

de Estados Unidos no es motivo para creer que lo hará.

El concepto de decir idioteces nos parece una forma útil de entender la noción de «posverdad». El *Diccionario de Inglés de Oxford* define «posverdad» como «que guarda relación con o denota circunstancias en las que los hechos objetivos tienen menos influencia a la hora de configurar la opinión pública que las apelaciones a la emoción y a las creencias personales». Pero las cosas que suelen ser calificadas de «posverdades» –los *tweets* de Trump, lo que sale de las fábricas de los troles, etc.– no son, creemos (al menos en muchos casos), apelaciones a la emoción o a las creencias personales; simplemente son idioteces. A menudo, a la gente que hace esas afirmaciones en realidad le da igual si lo que está diciendo es verdad o no.

¿Qué importancia tiene que se digan idioteces? Importa porque decir la verdad es relevante. Nuestra afirmación arriba de que decir la verdad es una norma moral no es una idea que nos haya caído del cielo. Cuando la gente deja de decir la verdad, las cosas empiezan a ir mal. Como vimos antes, si tus creencias son falsas, es probable que te veas en problemas: que pierdas el tren, llegues tarde a tu reunión o acabes en cualquier otro atolladero. Confiar en gente que no te dice la verdad (creerte lo que te cuenta) es algo que a ti te perjudica. Por supuesto, podríamos, y así lo hacemos, reaccionar ante quienes no nos dicen la verdad retirándoles nuestra confianza.

Esta estrategia funciona perfectamente a un nivel local; no hay ningún problema si no te fías de que el columnista de la sección de cotilleos sobre famosos, el escritor de los horóscopos o ese amigo que tiende a exagerar sus logros vayan a decirte la verdad sobre los temas concretos de los que te están hablando. Pero nos perjudica a nosotros como individuos y a la sociedad en su conjunto que se destruya a gran escala nuestra confianza en los demás. Entre todos hemos aprendido a ignorar las bombas verbales que lanzan los troles de Twitter, pero su existencia en grandes números termina por socavar la confianza que otorgamos al testimonio de desconocidos, una confianza que necesitamos en toda clase de interacciones cotidianas. Solo nos cabe esperar que esa clase de gente mantenga sus idioteces restringidas a los confines de Internet.

Sin embargo, cuando se trata de los políticos –y de los medios de información–, mentiras e idioteces son un problema realmente serio. Si ni siquiera podemos confiar en que precisamente ellos nos digan la

verdad –al menos, hasta donde su capacidad alcance–, nos vemos inhabilitados para participar de manera efectiva en los procesos democráticos que determinan aspectos de nuestras vidas y de las de otras personas mucho más importantes que el contratiempo de perder un tren: la deuda estudiantil, el desempleo, un buen servicio en la sanidad pública, el cambio climático, etc. Si se permite que el testimonio no fiable de esa clase de fuentes se vaya de rositas, podrías empezar a preguntarte si podemos confiar siquiera en que algún político o periodista nos vaya a decir la verdad y, en consecuencia, incluso a preguntarte si tiene sentido votar.

No obstante, no somos meramente receptores pasivos de estos testimonios poco fiables. Llamar la atención a la gente –o sea, exigir que asuma responsabilidad por sus actos– es el modo en que muchas normas morales han logrado establecerse y persistir. Piensa en el movimiento #MeToo. Con él, las mujeres están diciendo: ya estamos hartas de este comportamiento; no vamos a dejar que quede impune por más tiempo. Y ello, a su vez, está cambiando las normas por las que la gente rige su comportamiento. Quizá lo que necesitemos sea un movimiento #TellTheTruth. En este capítulo esperamos haber conseguido ayudarte a desarrollar las herramientas necesarias para explicar por qué es tan importante decir la verdad. Tenemos mucho que perder.

1. El servicio de sanidad pública británico. *[N. de la T.]*

2. Trump hace aquí referencia al movimiento iniciado por el jugador de fútbol americano Colin Kaepernick para protestar contra la brutalidad policial con carácter racista. Los jugadores que tomaron parte en este movimiento se arrodillaban durante el himno nacional antes de los partidos, negando simbólicamente el respeto a una nación que, consideraban, admitía esta clase de discriminación institucional. *[N. de la T.]*

3. Comprender el mundo

Innumerables aspectos del mundo nos pueden resultar incomprensibles. Quienes mejor pueden ocuparse de muchas de esas cuestiones –cómo funciona la wifi, cuál es el mejor diseño para construir un puente o a qué distancia está Betelgeuse– son los científicos, pero hay también otras muchas preguntas con las que la ciencia no puede ayudarnos. ¿Qué es el libre albedrío? ¿Cuál es la mejor forma de gobierno? ¿Hasta qué punto deberían tomarse en consideración los deseos de los familiares a la hora de tratar a pacientes con demencia? Se trata de preguntas complicadas, y todas ellas son, al menos en parte, preguntas filosóficas. En otros apartados de este libro tratamos algunos problemas parecidos. Por el momento, demos un paso atrás y examinemos ambas clases de preguntas, así como los diferentes papeles que la filosofía y la ciencia pueden desempeñar a la hora de ayudarnos a comprender el mundo en su conjunto.

La óptima división del trabajo intelectual no siempre tiene una compartimentación clara; en algunos asuntos, la colaboración interdisciplinar resulta crucial. Esto no debería suponer un problema; ya somos mayorcitos, ¿no? Desafortunadamente, el asunto se ve complicado por el hecho de que una serie de científicos que han alcanzado cierta popularidad entre el público general no tienen el menor reparo en proclamar alegremente que la filosofía ha muerto o que es inútil, o que la teología no tiene objeto de estudio, u otras afirmaciones que buscan llamar la atención, pero que son obviamente falsas. Su percepción del esfuerzo colaborativo multidisciplinar por entender el mundo es que son ellos los que están haciendo todo el trabajo duro, mientras que el resto de nosotros, los no científicos, no somos más que espectadores que nos hemos subido al carro o, peor, que nos interponemos en el camino, distrayendo la atención de todo el mundo de la luz pura y la verdad objetiva que supuestamente irradia la ciencia.

Así pues, este capítulo va sobre cómo una correcta comprensión de qué es la filosofía y de dónde enlaza con otras disciplinas puede ayudarnos a identificar y empezar a responder preguntas que son

característicamente filosóficas sobre la naturaleza del mundo. Examinaremos, en particular, una serie de cuestiones interrelacionadas. Defenderemos una forma de plantear el proyecto científico que reconoce la presencia de problemas filosóficos en la propia base que lo sustenta y, por lo tanto, que algunas preguntas sobre la naturaleza y el mundo son filosóficas y no científicas. Veremos que la ciencia no tiene todas las respuestas y que, en serio, no pasa nada. Tampoco las tiene la filosofía. La ciencia está muy bien, de verdad. No guardamos ningún rencor a la ciencia, ni a casi ninguno de los científicos a título individual.

Una de las preguntas con las que a un puñado de científicos famosos les gusta ocupar su tiempo libre es la cuestión del ateísmo. Una forma de demostrar que el rango de competencias de la ciencia no es tan amplio como podrías pensar consiste en probar que la cuestión de si el mundo tiene una dimensión divina o sobrenatural –que resulta crucial para nuestra comprensión de la naturaleza del mundo y de nuestro papel dentro de él– no es una pregunta directamente científica (ni siquiera teológica), sino (al menos, entre otras cosas) una pregunta filosófica. Es una pregunta que debería mostrarse receptiva a las aportaciones de científicos y teólogos, pero una pregunta filosófica a fin de cuentas. Volveremos sobre ella más adelante. *(Spoiler:* no vamos a responderla.)

Cuando Richard Dawkins saca a relucir el ateísmo en un libro o una entrevista, está adentrándose en las aguas de la filosofía, si concedemos que lo que hace sea algo más que pontificar. Pasa mucho tiempo lamentando la incapacidad de teólogos y creyentes para presentar evidencias del tipo que él estaría dispuesto a aceptar, esto es, evidencia científica. Pero si, como defendemos nosotros, la pregunta en cuestión no es (al menos, no solo) una pregunta científica, la exigencia de evidencia exclusivamente de esta clase resulta perversa. Aquí vamos a examinar la naturaleza de la evidencia en los contextos científico y religioso, y defenderemos que el problema de determinar qué clase de especulaciones acerca de la naturaleza del mundo son legítimas y cuáles no, tiene una ineludible dimensión filosófica. Empecemos por la ciencia.

Antes de empezar a operar, la ciencia debe aceptar una serie de premisas sobre las que se sustenta todo su proyecto. Estas premisas no son el resultado de una rigurosa investigación científica, sino que constituyen compromisos filosóficos. Tenemos, por ejemplo, el

compromiso con el propio experimento científico. Está claro que no se puede recurrir a un experimento para demostrar si los experimentos son la manera de descubrir la verdad. ¡Intentar demostrar la validez de los experimentos haciendo un experimento caería en una argumentación circular, porque tendrías que confiar de entrada en la validez de los experimentos para creer lo que tus experimentos te dijeran acerca de la validez de los experimentos! Esto no nos sirve. El método para demostrar algo debe ser independiente de lo que pretendamos demostrar utilizando ese método. Los experimentos pueden ser una forma estupenda de descubrir lo que ocurre cuando echas pedazos de cesio en la bañera, pero no son en absoluto una buena forma de averiguar si los experimentos nos revelan verdades sobre el mundo.

Experimentos mentales

Por suerte, hay otras formas de averiguar cosas sobre el mundo que no requieren trabajo de campo ni llevar a cabo experimentos en un laboratorio. Una herramienta que emplean tanto filósofos como científicos es el experimento mental. En un experimento mental, describimos una situación para plantearnos qué otras cosas sucederían o qué condiciones tendrían que cumplirse si esa situación se produjera en la realidad, o tratamos de averiguar si tal situación pone de manifiesto que no entendemos alguno de los términos relevantes que hemos utilizado en su descripción. Los experimentos mentales nos permiten plantearnos qué se seguiría a partir de un escenario hipotético cuidadosamente construido. Por lo general, no nos muestran cuál sería el resultado de hacer chocar esas partículas contra aquellas, o de dejar un fuego sin oxígeno, pero pueden proporcionarnos información sobre ciertas limitaciones a la forma en que cabalmente podemos pensar sobre el mundo. Esto lo consiguen de varias maneras, pero, a menudo, los experimentos mentales empiezan por obligarnos a tomar conciencia de las ideas que ya tenemos, para luego demostrarnos que tenemos que estar equivocados, porque lo que pensábamos resulta no tener sentido.

Empecemos por un famoso experimento mental que nos permite comenzar a hacernos una idea de dónde convergen los métodos filosófico y científico, y cómo podría empezar una colaboración

productiva entre ellos. Galileo imaginó una situación que permitiría poner a prueba la teoría de Aristóteles, un filósofo de la Antigua Grecia, de que los objetos más pesados caen más rápido que los más ligeros. Podemos parafrasear el experimento mental de este modo: coge un objeto –un piano de cola Steinway, pongamos– y átalo con una cuerda a otro objeto –por ejemplo, un póster del cuadro de Landseer *The Champion*–, y sin pensártelo dos veces, tira el conjunto por la ventana del ático. Si los objetos más ligeros caen más despacio, entonces la cuerda debería tensarse enseguida, al verse el piano ralentizado por el póster. Pero el peso combinado del piano, el póster y la cuerda es mayor que el del piano solo, por lo que el artefacto resultante debería caer más rápido de lo que caería el piano por sí mismo. Esta contradicción –que el conjunto caiga al mismo tiempo más rápido y más despacio de lo que caería el piano solo– demuestra que la hipótesis de Aristóteles tiene que ser errónea, por el motivo, comúnmente aceptado, de que tu hipótesis no puede ser cierta si conduce a una contradicción, ya que la realidad no admite sucesos contradictorios. Y todo esto puede ser descubierto sin necesidad de levantarte del sillón o de destruir innecesariamente valiosos instrumentos musicales. Aquí no nos interesan los resultados observados a partir de la experiencia práctica. Si llegamos a la conclusión de que dos cosas son contradictorias, sabemos, sin necesidad de experimentos de ninguna otra clase, que ambas no pueden producirse de manera simultánea. Yendo un poco más lejos, también sabemos que, si tratamos de imaginar una situación y llegamos a la conclusión de que, si se produjese, conduciría a dos resultados contradictorios, la situación que estábamos tratando de imaginar es, de hecho, imposible. Así pues, la hipótesis de Aristóteles tiene que ser errónea, porque de ser verdadera conduciría a dos sucesos contradictorios: el piano caería al mismo tiempo más rápido y más despacio que la combinación del póster y el piano.

Este ejemplo nos sirve para ilustrar los distintos tipos de evidencia que pueden interesarnos. Al igual que tenemos la evidencia física –el tipo de evidencia que nos revela todo lo que queramos saber sobre cómo se producen las explosiones o por qué el cristal generalmente se rompe al caer–, existe también la clase de evidencia que nos demuestra que dos cosas no pueden ser ciertas al mismo tiempo porque se contradirían la una a la otra. (Los más avispados de vosotros diréis de inmediato: «vale, ¿y cómo averiguamos que el hecho de que

dos cosas se contradigan la una a la otra implica que al menos una de ellas tenga que ser falsa?». Excelente pregunta, pero para otro libro. Ese libro también sería un libro sobre filosofía, o al menos, sobre lógica filosófica. En cualquier caso, volvamos a este libro por el momento.)

Piensa en este segundo ejemplo; esta vez se trata de un experimento mental propiamente metafísico. Es un viejo acertijo relacionado con una estatuilla. Plantéatelo así. Imagínate que Olive, una escultora, va al río y recoge un pedazo de arcilla para su trabajo de la mañana. Porque tiene el capricho, decide llamarlo «Pedazo». Después de tomarse su taza de café y pensar un poco, Olive decide, inspirada por la naturaleza salvaje de los alrededores de su estudio, que está a la orilla del mar, esculpir un frailecillo. Y así lo hace. Cuando llega la hora de la comida, ya ha terminado, y llama a la estatuilla resultante «Frailecillo».

Aquí va el acertijo. Parece correcto afirmar que ahora hay un único objeto físico en el banco de trabajo de Olive: Frailecillo es exactamente lo mismo que Pedazo. Este pensamiento resulta muy natural, pero parece haber diferencias importantes entre Pedazo y Frailecillo que levantan dudas al respecto. Una de las preguntas que podríamos hacer si quisiéramos identificar un objeto es «¿desde cuándo existe?». En este caso, da la impresión de que queremos dar una respuesta distinta para Pedazo y para Frailecillo: Pedazo existió primero, durante todo el tiempo que Olive pasó bebiendo café y pensando. Ello sugiere que Pedazo y Frailecillo son, al fin y al cabo, dos objetos distintos.

Otra pregunta que podríamos hacer si quisiéramos mantenernos al tanto de lo que aconteciera a un objeto ya existente sería: «¿qué tendría que pasar para que dejara de existir?». De nuevo, parece que queremos dar respuestas distintas para Pedazo y para Frailecillo. Supón que Olive decide que puede hacerlo mejor y aplasta la arcilla para formar nuevamente una bola, planeando esculpir Frailecillo 2 al día siguiente. Da la impresión de que Pedazo sigue ahí, mientras que Frailecillo ha desaparecido, lo cual nos da un nuevo motivo para pensar que son dos los objetos sobre el banco de trabajo.

Al igual que el experimento mental de Galileo era un intento por demostrar que había una incongruencia en la afirmación de que los objetos más pesados caen más rápido que los que son más ligeros, este experimento trata de demostrar que la afirmación de que hay un solo

objeto en el banco de trabajo de Olive nos lleva a una contradicción: por ejemplo, nos obliga a pensar que, antes de que Olive se terminase el café, el objeto existía y no existía al mismo tiempo. Resulta que nuestra noción de lo que es un objeto físico no es tan coherente ni tan clara como pensábamos; aún queda trabajo por hacer. Esto no es algo que pudiéramos haber averiguado por medio de un experimento científico de tipo práctico. Por más que nos hubiéramos empleado en pesar, tomar mediciones, investigar la composición química de la arcilla o en llevar a cabo cualquier otra prueba de esta clase, no habríamos revelado la existencia de este problema.

Las virtudes teoréticas

Otra forma de averiguar si una teoría es mejor o peor que otra sin apelar a la evidencia empírica consiste en evaluarla en relación con las denominadas «virtudes teoréticas», como el principio de que tus teorías deben ser coherentes entre sí, o el de que conviene que sean tan simples como sea posible sin renunciar a dar explicación a ninguno de los datos. Tomemos como ejemplo la idea de que la Tierra es plana. Tienes que hacer un esfuerzo considerable para lograr que esa idea resulte coherente con los datos de que disponemos, puesto que basta con escalar una colina relativamente alta o mirar al mar para encontrarte con un poderoso indicio de la curvatura del planeta (por no mencionar que ahora tenemos fotografías de la Tierra tomadas desde el espacio). Sin duda, llegados a este punto puedes volverte hacia teorías conspiratorias y desarrollar innumerables y oscuras explicaciones de por qué el gobierno podría estar tratando de engañarte para que pienses que la Tierra es redonda, pero ello haría tu teoría más compleja, no más simple. Es mucho más sencillo quedarse con la explicación de que la Tierra es redonda; las complejidades que lleva aparejada la teoría de una Tierra plana no explican ningún otro elemento de la evidencia disponible.

No es que haya ningún tipo de evidencia científica que nos empuje hacia virtudes teoréticas como la de la simplicidad. Estas son, más bien, proposiciones filosóficas sin las cuales las ciencias experimentales no podrían llevar a cabo su tarea principal, que consiste en recoger datos y explicarlos de la forma más clara posible.

No estamos yendo a pillar a nadie. El hecho de que la ciencia tenga

unos fundamentos filosóficos no debería hacer que nadie se sienta amenazado, ni hacer pensar a nadie que nuestra intención sea afirmar que la filosofía puede hacer todo lo que puede hacer la ciencia. Esta sería una concepción errónea de la filosofía y de lo que esta defiende tan perniciosa como la teoría de que la filosofía ha muerto o es inútil. Adonde queremos llegar es tan solo a que hay una forma perfectamente válida de entender la filosofía y la ciencia que pasa por verlas como aliadas en el esfuerzo por entender el mundo de la forma más completa posible.

Evidencia y el ateísmo

Un vistazo a la discusión pública sobre el ateísmo y la religión nos sirve para apreciar los problemas que pueden derivarse de una comprensión errónea de la naturaleza de la evidencia. Se trata de un tema de moda, respecto al cual actualmente a todos los científicos les resulta difícil posicionarse. Los más famosos, no obstante, tienen una cosa en común: la firme creencia de que el compromiso con el método y los ideales científicos es incompatible con creer en la existencia de Dios.

Decidir si el mundo tiene un componente sobrenatural o divino es claramente una parte muy importante del proceso de entender cómo funciona el mundo. Por supuesto, el mero hecho de creer en Dios no aclara todas las preguntas: aún seguiría abierto a discusión si debemos rezar, y en tal caso, cómo; cuáles podrían ser los atributos específicos de Dios; si Dios tiene o no un plan para la humanidad, y muchas otras cuestiones. Pero, aun sin responder a todos los pormenores, el simple hecho de que Dios existiese supondría una diferencia crucial para nuestra concepción de la realidad en cuanto a su naturaleza más profunda. Así pues, ¿cómo hemos de proceder en nuestro intento de dar una respuesta a la que quizá sea la más obvia de las preguntas en esta área: existe Dios?

No te sorprenderá saber que no vamos a decidir aquí si Dios existe o no. Si hemos propuesto este tema es porque nos sirve para ilustrar una de las formas en que un exceso de confianza en un tipo de evidencia determinado te puede llevar en la dirección equivocada.

Las «celebridades ateas» más militantes de estos últimos años son científicos. Entre ellos se cuentan eminentes físicos y biólogos, además

de químicos algo menos eminentes. Lo que todos ellos tienen en común, en lo tocante a nuestro propósito en este capítulo, es que piensan, o que a veces se comportan como si pensaran, que no puede haber evidencia válida alguna a favor de la existencia de Dios. Examinemos brevemente esta idea.

Conviene que, de entrada, empecemos por reconocer que no se han dado casos creíbles y que puedan ser reproducidos de manera científica de, por ejemplo, gente que haya visto o hablado con Dios. Podría incomodarte el hecho de empezar con esta concesión. ¿No decide esto el asunto en favor del ateísmo? Si renunciamos a utilizar esta clase de sucesos como evidencia, ¿no le hemos regalado prácticamente la victoria a la parte atea del debate?

Esto solo debería persuadirte a renunciar al espíritu (santo) si, al igual que las celebridades ateas, piensas que solo hay una clase de evidencia válida. Los ateos deberían mostrarse tan reacios a proclamarse inmediatamente victoriosos como los creyentes a aceptar la derrota; también ellos deberían darse cuenta de que hay más razones para creer en algo que haberlo visto a través de un telescopio, haber descubierto su huella en un fósil o haberlo registrado en una lectura con el aparato de laboratorio correspondiente. Hemos visto que existen otros tipos de evidencia aparte de la que «causa explosiones» o la que prueba que «los cristales se rompen cuando se caen». Por lo menos deberíamos comprobar si esos otros tipos de evidencia tienen algo que aportar en esta área.

Y así es, por supuesto. ¿Cómo? Pues bien, un ejemplo podría ser el siguiente: si aceptamos la idea de que la ciencia no es capaz de responder todas las preguntas que podamos hacernos, podemos imaginar una hipotética teoría que justifique el creer en Dios incluyendo a este como forma sistemática más simple de explicar toda la evidencia de que disponemos. Dijimos arriba que una de las virtudes teoréticas consiste en explicar los datos que tenemos de la forma más económica posible. Este hecho es en sí mismo compatible con la afirmación de que Dios existe, o con la de que la Tierra es plana, o con la de que la reina es un lagarto. Si resulta que existen observaciones cuya explicación más económica es una teoría que acepta como verdadera alguna de estas proposiciones, dicha proposición merece, como mínimo, un cierto crédito. Al igual que con todas nuestras teorías, si el conjunto general de evidencias se ve alterado –por ejemplo, porque incorporamos nuevas observaciones o

porque descubrimos que una de nuestras creencias previas es falsa–, debemos cambiar de opinión. A nuestro modo de ver, los datos y observaciones de que disponemos en estos momentos sugieren que la teoría más simple sobre cómo funciona el mundo no incorpora ninguna de estas afirmaciones.

Pero, si desarrollásemos o nos encontrásemos con una teoría sistemática sobre la naturaleza del mundo que incluyese a Dios, una teoría que fuese válida para explicarnos el mundo y que incluyese a Dios como parte esencial de la misma, esta nos daría, aparentemente, evidencia teórica de la existencia de Dios. Si una teoría explicativa útil dice que Dios existe y también que existen los electrones, y ambas cosas son esenciales para que la teoría logre explicarnos la realidad, parecería obvio que hemos de pensar que realmente deben existir tanto Dios como los electrones.

Volveremos sobre Dios en un instante, pero antes exploremos un poco más la idea de que, si una teoría es la explicación más simple de las cosas que observamos, como las huellas en la mantequilla, entonces las cosas de las que nos habla, como los elefantes en la nevera, deben existir realmente.

Evidencia y explicaciones

¿Pueden los resultados obtenidos por la ciencia revelarnos (al menos en algunos aspectos) cómo es el mundo en realidad? Pues bien, ahora mismo las mejores teorías científicas de que disponemos mencionan los electrones, y estas teorías han tenido gran éxito a la hora de dar explicación a una enorme variedad de problemas, desde las reacciones químicas más complejas hasta el motivo por el que la luz se enciende cuando apretamos el interruptor. Algunos filósofos piensan que el éxito de nuestras teorías es buen motivo para creer que el mundo contiene electrones. Otros filósofos sostienen que deberíamos decir, quizá con más cautela, que el éxito de estas teorías tan solo nos muestra que la expresión sistemática que incluye mención a los electrones nos sirve para ayudarnos a predecir lo que veremos la próxima vez que vayamos a encender el osciloscopio. Este segundo grupo de filósofos dice que lo que los experimentos científicos nos proporcionan es solo una forma sistemática de entender el mundo que en modo alguno nos compromete a pensar que exista una realidad

fundamental que encaje con la descripción de la física.

A primera vista, esta puede parecer una idea extraña. ¿Qué querrá decir eso de que la ciencia no nos descubre cómo es realmente el mundo? ¿No es ese precisamente su objetivo? El mundo es su sujeto de experimento, ¿no? ¿Acaso no consiguen los microscopios hacer visibles algunas de las cosas que, de lo contrario, resultan demasiado pequeñas para distinguirse? Podríamos empezar a pensar que el estereotipo del filósofo que se pregunta si su silla realmente existe estuviera, al fin y al cabo, en lo cierto.

También es muy posible que la mayoría de los científicos, o incluso todos, resulten estar de acuerdo con los filósofos del primer grupo. Aun así, ello no demostraría que no haya una pregunta por responder, tan solo que la mayoría de los científicos han elegido ya una respuesta y no tienen interés en participar en ese debate. Y no pasa nada: el resultado del debate no supondrá ninguna diferencia en lo que respecta al éxito que vayan a alcanzar en su trabajo. No es algo que se pueda resolver con más ciencia, y lo suyo es, precisamente, hacer ciencia.

Si aceptas que aquí hay un debate filosófico legítimo, quizá te estés preguntando cómo podemos hacer para aclararlo. Como de costumbre, tenemos que examinar la evidencia.

A menudo, en el ámbito de nuestro día a día necesitamos una clase de evidencia que es, a grandes rasgos, parecida al tipo de evidencia que nos proporciona el experimento científico, y para obtenerla seguimos un proceso más o menos similar. Si queremos comprobar si es cierto que la forma más rápida de llegar a la piscina es atravesar Sandhurst Square y atajar por el parque que está enfrente de Whitehaven Mansions, nos cronometramos yendo por esa ruta, medimos el tiempo que tardamos utilizando otras rutas alternativas parecidas y comparamos los resultados. Si queremos comprobar si es verdad que Manchas Fuera limpia las toallas mejor que el Nuevo Limpio Pro, cogemos un poco de cada uno y probamos las dos marcas. Pero, en algunos casos, cuando decimos que «recogemos evidencias», estamos dándole a la expresión un sentido bastante distinto.

Hemos comprobado que podemos utilizar experimentos mentales para descubrir que dos hipótesis son contradictorias y que, por tanto, ambas no pueden ser ciertas simultáneamente. Esta otra forma de recoger evidencias no tiene, en general, nada de esotérico o extraño. Piensa en la investigación de un crimen. Por supuesto, habrá aspectos

de la investigación que requieran de evidencia empírica, o aun propiamente científica. ¿Contiene este hisopo, tomado del vaso de whisky de la escena del crimen, ADN del sospechoso? Por otra parte, también surgirán preguntas de la clase que obliga al investigador a buscar el modo de integrar sistemáticamente toda la evidencia empírica para llegar a una explicación del crimen en su conjunto.

Piensa en el desdén de Hercule Poirot hacia los frenéticos esfuerzos físicos de otros detectives menos sagaces:

> Ah, Hastings, Hastings. ¡Tú siempre corriendo a todos lados! ¡Tienes que aprender a usar esas pequeñas células grises! Hazme caso, *mon ami*, la solución a este misterio está en la psicología del criminal; ¡habría resultado del todo imposible para un hombre de la clase del coronel Bollington, de hábitos extremadamente ordenados, coger de repente un vuelo a París, meterse en una partida de póquer y volarle los sesos al sobrino de su esposa a cuenta de nada más que unos pocos cientos de libras!

Esto no es solo una presentación de evidencias empíricas. Lo que Poirot ha comprendido y lo que lo diferencia de Hastings es que, para atar los cabos sueltos del caso, no necesitan simplemente una evidencia más de la misma clase, sino una evidencia de tipo más general, que pueda decirles algo sobre cómo encajan entre sí las demás pruebas.

Algo parecido ocurre en el debate que acabamos de exponer acerca de si las mejores teorías científicas de que disponemos nos revelan o no la verdad sobre cómo es el mundo. Lo que queremos descubrir es si, al tomar partido por alguna de las distintas posturas del debate, las implicaciones que se desprenden entran en conflicto con algo que sepamos cierto. Por ejemplo, los científicos a menudo son capaces de hacer predicciones exitosas basándose en teorías que afirman la existencia de los electrones, la materia oscura y otros elementos. Algunos filósofos creen que, si esas cosas no existieran realmente, esos aciertos resultarían del todo inexplicables, y es preferible evitar esta clase de misterios en la medida de lo posible.

Aun si logramos encontrar evidencias que nos ayuden a decidirnos entre posturas filosóficas como estas, ¿qué importa, si no supone diferencia práctica alguna para la ciencia como tal? Pues bien, es importante explicar de la forma más completa posible cómo funciona el mundo y cuáles son las reglas más generales que lo rigen. La ciencia es una parte de este proyecto, pero no es la única ni la más general.

Plantéatelo así. Si haces un bizcocho, tienes que tomar una serie de decisiones acerca de los ingredientes que vas a utilizar. Eliges el

azúcar, la mantequilla, la harina, etc. Sabes que la información que estás recogiendo para ayudarte a tomar estas decisiones no te conmina a considerar el mundo en sus términos más generales o abstractos; estás centrado en el problema práctico e inmediato de conseguir que el bizcocho crezca como debe. Eres perfectamente consciente, mientras haces todo esto, de que habría mucho más que decir acerca del azúcar que si te deja en la boca un agradable sabor meloso o si se mezcla fácilmente con agua para dar lugar a un glaseado homogéneo, pero ahora mismo todo eso no te importa. Les importa a otras personas, y el mundo se ve enriquecido por ello. No querrías que dejase de importarles, pero a ti te interesan cuestiones más inmediatas, como lo grasienta que es esta crema de mantequilla en particular. Dejemos que esas otras personas se preocupen por cómo el carbono se enlaza con el hidrógeno o por si hay once o doce átomos de oxígeno en una molécula de sacarosa; tú sabes que todo eso es importante de por sí, pero también lo es la tarta, y no puedes hacerlo todo a la vez. Para la mayoría de nosotros supondría una distracción estar demasiado preocupados por la estructura molecular mientras intentamos que la tarta Victoria nos quede esponjosa.

Cuando estamos de un humor más científico sí que nos hacemos esas preguntas. Y nos parecen fascinantes. Sabemos que hornear es de por sí interesante, pero en estos momentos solo queremos tomarnos rápidamente esta porción de tarta para quitarnos el hambre y poder seguir tomando lecturas del colisionador de hadrones que hemos construido.

Claro está que la repostería, por un lado, y la física y la química, por otro, no son las únicas formas en que podemos interesarnos por el mundo. Al igual que el científico podría pensar de la repostería que no examina el mundo a un nivel lo suficientemente general para su gusto, lo mismo sucede al contrario. A un dependiente que vende tartas probablemente le importen poco, mientras lleva puesto el uniforme de vendedor, los entresijos de la repostería, y menos aún el peso atómico del hidrógeno. Sabe que esas cosas están muy bien y que merece la pena interesarse por ellas, pero son irrelevantes para el asunto que tiene entre manos, y hay otras personas mejor cualificadas que él para ocuparse de ellas.

Y por lo tanto, sin necesidad de grandes cambios, ningún rechazo de la utilidad de la ciencia o sugerencia alguna de que los filósofos sepan mejor que los científicos cómo abordar las preguntas propias de

la ciencia, podemos echar un vistazo a esta y pensar que, tan fascinante y relevante como es por derecho propio y tan útil como resulta su contribución para llegar a una comprensión plena del mundo, no lo estudia en términos lo bastante generales para nuestro gusto particular. No os preocupéis, científicos: lo mismo pasa con la repostería, ¡y la repostería es más importante que la ciencia o que la filosofía! A pesar de ello, aunque sabemos que la levadura hará crecer el bizcocho, por muchas deliciosas tartas, ligeras y esponjosas, que horneemos, no estaremos más cerca de averiguar en qué consiste a nivel general el hecho de que una cosa haga que otra ocurra. También, a la inversa, dar respuesta al problema de si la relación entre una causa y su efecto se debe tan solo a que hay patrones que se repiten regularmente en los que una clase de cosas se produce a continuación de otra clase de cosas no nos sería de ninguna utilidad si lo que pretendiéramos fuese construir una central eléctrica. En tal caso, solo nos interesaría saber cómo conseguir que una determinada clase de combustible produjera la energía suficiente para mover una turbina y generar electricidad.

Los dependientes no compiten con los reposteros. A los reposteros no se les pasa por la cabeza que los científicos pretendan decirles que no saben hacer caramelo. Sería ridículo, prueba de incomprensión en el mejor de los casos y de paranoia en el peor. Los científicos no tienen por qué pensar que los filósofos estemos tratando de comerles terreno, o que pretendamos saber mejor que ellos cómo hacer ciencia. La metafísica hace, simplemente, preguntas de una naturaleza más general y abstracta que la física. Ambos tipos de pregunta son interesantes, legítimos y relevantes; ambos tipos de pregunta contribuyen al proyecto más amplio de comprender el mundo de la forma más plena posible. Para alcanzar esta meta necesitamos tanto a los científicos como a los filósofos. Y, sin duda, necesitamos tarta. Y también galletas.

Solo una vez aceptadas una serie de premisas filosóficas podemos emprender otras formas de investigación. Si asumimos que el mundo está compuesto fundamentalmente por objetos –a rasgos generales, pedacitos de materia–, tiene sentido que empecemos a llevar a cabo la clase de investigaciones empíricas que tan bien se le dan a la ciencia. Si, en vez de partir de esta premisa, asumimos que el mundo tiene una dimensión física y otra no-física o evitamos, de entrada, dar por sentada cualquiera de estas posturas, encontramos la puerta abierta

para desarrollar, por ejemplo, teorías sobre la naturaleza del mundo que incluyan la existencia de Dios.

Por poner un ejemplo: hay quienes creen que la religión resulta necesaria como fundamentación para la moral, ya que la ciencia no puede responder por sí misma a problemas de valores. Esta idea puede ser defendida sin contradicción alguna incluso por quienes consideran que, cuando se trata de explicar la evolución, rechazando el creacionismo, la ciencia gana a la religión.

Nosotros no pensamos que la religión sea necesaria para fundamentar la moral, pero tampoco creemos que haya que rechazar de entrada cualquier idea de esta clase. Teorías como esta deben ser valoradas en libre concurrencia con otras teorías que no implican a Dios; de lo contrario, estaremos haciendo una petición de principio: esto es, dando por sentada una parte de lo que se supone que tenemos que demostrar. Ponderar dos versiones de la concepción religiosa del mundo comparándolas entre sí no es lo mismo que ponderar las concepciones religiosas del mundo en general en contraposición a las no religiosas en general. Deberíamos empezar nuestra investigación sin ninguna clase de ideas preconcebidas que anticipen cualquiera de las posibles respuestas; de lo contrario, la forma en que evaluemos los resultados de nuestras investigaciones estará mediatizada por esas ideas preconcebidas, y es menos probable que las comparaciones que extraigamos sean justas. Nuestros prejuicios serán un factor condicionante para los resultados que obtengamos, y ello los tornará inservibles a la hora de persuadir a otras personas de que hemos dado con la respuesta correcta.

También debemos tener presente que, sea cual sea el resultado del debate sobre el ateísmo –Dios o no dioses, religión o ateísmo–, decidir cuál es la teoría que finalmente deberíamos preferir a todas las demás sería, de nuevo, un asunto que requeriría la colaboración de la filosofía. ¿Cuál es la teoría más simple? ¿Tienen todas estas teorías rivales coherencia interna y resultan, al mismo tiempo, coherentes con otras creencias a las que nos resistimos a renunciar o revisar? Estas son preguntas inevitablemente filosóficas.

No parece demasiado probable que todos los creyentes del mundo fueran a mostrarse satisfechos si el resultado de estas investigaciones proclamase que la mejor teoría incluye a Dios, pero que ello no implica que Dios exista realmente, puesto que nuestras teorías solo pueden aspirar a ser formas útiles de organizar y considerar nuestras

experiencias de manera sistemática y no remiten a una realidad subyacente. No obstante, si resulta que es ahí adonde nos lleva la evidencia –en su sentido más amplio–, eso es lo que deberíamos creer.

«¿Qué conclusión podemos sacar de todo esto? No todo puede consistir en tarta, ¿no? Como mucho, solo un 40 por ciento de la vida consiste en tarta». Bueno, se te olvidan las galletas, pero tienes razón en lo fundamental. Lo más importante, con respecto a lo que aquí nos interesa, es que debemos ser conscientes de que, si nuestro objetivo es entender el mundo, para alcanzar una óptima comprensión de los múltiples aspectos del mismo a todos los niveles de detalle y abstracción, necesitamos la filosofía en igual medida que la ciencia. Asimismo, para entender en detalle las demás áreas de nuestra vida cultural y política necesitamos también la historia, la economía, la teología y demás ramas del conocimiento. La relación entre ellas no es, o no debería ser, una de permanente conflicto, que desvíe nuestra atención del verdadero cometido de estas disciplinas; deberían colaborar de forma productiva. Esto es al menos una parte del motivo por el que la filosofía es importante para comprender el mundo.

4. Comprender cómo debemos comportarnos

A menos que te hayas criado en completo aislamiento como parte de algún experimento social muy poco razonable, uno de los factores determinantes en tu vida habrá sido y seguirá siendo la interacción con otras personas. Cada vez que comes con alguien de tu familia, hablas por teléfono con un amigo, le pagas la compra al dependiente, pides direcciones a un transeúnte, vas al médico para que te mire un sarpullido, tocas en el Teatro Apollo con tu banda de *grind* o repartes helados gratis en la Quinta Avenida disfrazado de abeja estás interactuando con otras personas. De manera quizá menos obvia, mencionar a una persona en un *tweet* o quejarte de alguien en un libro son también formas de interactuar con esas personas.

Esas interacciones están muchas veces sujetas a formas de vigilancia evidentes, así como a otras más sutiles. A veces, esa vigilancia es literal. Nos pueden arrestar, con toda la razón, por empujar a alguien contra un seto y robarle el sombrero. A veces, la vigilancia está internalizada y descansa sobre nuestro conocimiento de las normas sociales y éticas que, se supone, deben gobernar las acciones de todo buen ciudadano. Hay unas directrices que todo el mundo conoce que limitan la clase de cosas que puedes gritarle a alguien en la calle; no hay una lista exhaustiva de cosas que no esté permitido gritar, pero todos tenemos una idea bastante clara de dónde está esa línea que no se debe cruzar, aunque es posible que no todos la tracemos en el mismo punto. Aún más, parece ser que empezamos a desarrollar el sentido moral bastante temprano, aunque, naturalmente, al principio a menudo está dirigido hacia cosas triviales y puede ser bastante egocéntrico. De niños podemos implicarnos con gran fervor en problemas relacionados con el bien y el mal, quejarnos de una distribución injusta de caramelos (cosa perfectamente comprensible, a nadie le gusta recibir menos caramelos de los que le corresponden) o reivindicando el derecho a quedarte despierto hasta más tarde ahora que ya tienes nueve años, como le dejan hacer a tu hermano.

La moralidad y la ley

No hay una división rígida entre estas dos formas de vigilancia: ciertamente, la policía podría arrestarte por gritar según qué cosas por la calle. No vamos a darte ideas poniendo ejemplos. Si no estás seguro de dónde está la línea, trata de mantenerte bien pegadito a la seguridad de este lado. En este caso concreto, la regla general realmente debería ser: «Por la calle, no le grites nada a nadie a menos que sea necesario para advertirle de que viene un camión». Por otra parte, a veces la ley admite varios posibles veredictos para un caso determinado, y los jueces tienen que dedicar un tiempo a la reflexión ética para decidir cuál de estas condenas alternativas sería correcto aplicar. De este modo, la filosofía resulta crucial en otro aspecto más de nuestra vida pública.

La ética es la rama de la filosofía que se ocupa, simplificándolo mucho, del bien y el mal. Ha sido fundamental para la filosofía desde sus mismos orígenes y en todas y cada una de las diversas tradiciones que han surgido a lo largo y ancho del mundo. Al igual que sucedía con las otras ramas de la filosofía de las que hemos ido hablando a lo largo de este libro, ya estamos familiarizados con gran parte del contenido de la reflexión ética. Todos hemos tenido que afrontar decisiones de carácter ético: decisiones sobre nuestra propia conducta, nuestras preferencias políticas, la sanidad, etc.

Al comienzo del capítulo hablábamos de la clase de interacciones en las que todo el mundo se ve implicado de manera rutinaria en el transcurso de una vida perfectamente corriente, pero existen también otros tipos de interacciones, como las que se te imponen en el contexto de tus obligaciones profesionales. Piensa simplemente en algunos de los ejemplos que ya hemos visto y plantéatelos desde la perspectiva contraria: hay reglas cuidadosamente redactadas sobre cómo puede un médico tratar a sus pacientes, o sobre cómo debe un oficial de policía respetar a una persona que es puesta bajo su custodia. Por supuesto, en esta clase de situaciones reguladas formalmente también hay, al igual que en nuestros ejemplos más mundanos, numerosos códigos morales no escritos pero ampliamente aceptados. La ley y los códigos morales podrían hallar también un punto de encuentro en la forma de unos estatutos de buena práctica profesional. En un mundo ideal, estos códigos, leyes y estatutos se habrían alcanzado por medio de una reflexión filosóficamente informada, quizá incluso con ayuda de profesionales de la filosofía.

En un nivel superior, tenemos también las reglas que establecen la

forma en que a la sociedad, en tanto que colectivo, o al gobierno, en tanto que institución que encarna o representa a esa sociedad, se les permite tratar a sus ciudadanos y a los ciudadanos de otros países, ya estén dentro de las fronteras nacionales o en otros lugares del mundo. En la escena internacional tenemos normas que establecen cuándo es legítimo ir a la guerra, sabiendo que ello traerá consigo la muerte de muchas personas. Más cerca de casa tenemos, por ejemplo, la obligación gubernamental de garantizar que todo niño tenga acceso a una educación gratuita.

Podemos hablar de «reglas» en sentido general, pero, por supuesto, esas reglas incluyen tanto leyes formales como normas y códigos morales. Para ver la diferencia entre las exigencias morales y legales, piensa en la venta de armas de fuego en los supermercados. En el momento en que escribimos, hay jurisdicciones en las que esto es ciertamente legal, pero existen serias dudas en cuanto a si es o no moral. Esperar a que tu amiga salga del cuarto para comerte todas sus galletas también es inmoral, un truco realmente sucio, pero nos atreveremos a decir que nadie consideraría que deba llevarse a los tribunales.

También hay cosas que pueden ser ilegales sin ser inmorales. Piensa, por ejemplo, en la ley contra el sexo homosexual –que ya es historia, aunque desagradablemente reciente, en Reino Unido y Estados Unidos, pero que sigue en vigor en otras jurisdicciones por todo el mundo–, que vuelve ilegal algo contra lo que no puede hacerse ninguna objeción moral razonable.

Hay otros dos aspectos relativos a las normas que rigen la educación y el sexo que inmediatamente podrían captar tu atención. En primer lugar, son reglas que han ido modificándose a lo largo del tiempo; en segundo lugar, son reglas sobre las que no existe un acuerdo universal. Hay, por ejemplo, discrepancias acerca de cuál debe ser legalmente la edad mínima para abandonar la escuela. Hay quienes han visto en ello la prueba de que el hecho de que algo esté bien o mal depende en parte del lugar y el momento en que te encuentres y de lo que piensen las demás personas de tu entorno. La versión más radical de esta idea se denomina «relativismo moral». Su planteamiento fundamental es que las decisiones y juicios morales solo son válidos con respecto a un determinado código que solo tiene valor en un momento preciso y en un lugar concreto. El atractivo de esta hipótesis radica en que es precisamente así como parecen tomarse

muchas decisiones morales. De manera natural, cuando queremos decidir si algo es bueno o malo, partimos de las ideas generales que predominan en nuestra sociedad, con las que hemos crecido y nos hemos familiarizado, acerca de qué es lo que hace que algo sea bueno o malo.

Sin embargo, es importante que tengamos presente que tomamos muchas decisiones morales con prisas, basándonos en una sabiduría heredada sobre qué clase de cosas están bien o mal –e incluso en algunos ejemplos bastante específicos de acciones que, nos han dicho, están bien o mal–, y que esa sabiduría heredada en sí misma podría no ser moralmente defendible.

Probablemente te vengan a la cabeza en seguida ejemplos de acciones que en su día estaban sancionadas por la ley y contaban con la aprobación de un gran número de personas, pero que son indefendibles desde el punto de vista moral. Muchos de los casos más graves implican la represión o persecución sistemática de grupos minoritarios –o, en el caso de la opresión de las mujeres, de grupos mayoritarios que han sido privados sistemáticamente del poder social y político necesario para hacer valer la fuerza de su superioridad numérica–, y esto es algo que no deberías aceptar, sin importar cuánta gente esté en desacuerdo contigo. Esto, claro está, no quiere decir que resulte sencillo rebelarte contra esta clase de situación teniendo a todo el mundo en tu contra. Afirmar tal cosa sería trivializar los increíbles esfuerzos que han sido necesarios para llevarnos siquiera hasta la situación imperfecta en la que actualmente nos encontramos. Enfrentarnos a esas injusticias, a esas leyes inmorales y a esas normas sociales injustas vale la pena –más que eso, se trata de una cuestión de necesidad–, pero es duro.

Piensa en el problema político que consideres más importante, o con el que estés más comprometido. El proceso por el que has llegado a defender tu postura actual probablemente no haya consistido en realizar una encuesta para averiguar con cuánta gente estarías de acuerdo en cada caso. Más bien te habrás preguntado si tu postura estaba respaldada por argumentos sólidos. Una de las principales formas en que nos beneficia el pensamiento filosófico consiste en que nos permite hallar, o al menos, buscar, una justificación para nuestros actos; esto es, una justificación que apele al pensamiento crítico y a la reflexión racional en lugar de a la retórica emotiva o al voto de la mayoría. Es más: nos obliga a esforzarnos por encontrar esta clase de

justificación. Cualquier explicación que no llegue a la altura de un buen argumento de esas características es sencillamente insuficiente.

Así pues, en lo que respecta al relativismo moral, tenemos que ser capaces de determinar si la postura moral predominante es justificable o no, y esa cuestión no se despeja con aceptar la respuesta que debe de ser correcta porque, al fin y al cabo, es lo que piensa la mayor parte de la gente de por aquí.

Moralidad y religión

Si rechazamos el relativismo moral, ¿qué otras opciones tenemos? Una alternativa que históricamente ha tenido enorme popularidad ha sido la de subordinar todos los diversos códigos morales a un solo código de inspiración religiosa. Esto te proporciona de inmediato la universalidad que buscabas, pero cualquier código ético de tipo religioso solo puede aplicarse si te comprometes también con ciertas afirmaciones metafísicas acerca de la naturaleza y la autoridad absoluta de Dios, que mucha gente rechazará explícitamente. Existe, además, un famoso problema relacionado con la idea de que deberíamos remitirnos a la palabra de Dios para averiguar qué es lo que está bien y lo que está mal. El problema se basa en una idea explorada por un filósofo de la antigua Grecia, Platón, en su diálogo *Eutifrón*. A Platón le preocupaba la observancia de las prácticas religiosas, y habla de «los dioses» en lugar de un solo Dios, pero podemos adaptar el ejemplo sin perder de vista el problema esencial.

El llamado «dilema de Eutifrón» es el siguiente: ¿aprueba Dios las buenas acciones porque son buenas o son buenas porque Dios las aprueba? Un dilema es una situación en la que hay dos posibles conclusiones, no puedes quedarte con las dos y ninguna de ellas es en sí deseable. A cada una de las alternativas se la denomina un «cuerno» del dilema, y la situación te obliga a decantarte por uno o por otro. Empecemos por el primero de los cuernos del dilema de Eutifrón: la afirmación de que Dios aprueba las buenas acciones porque son buenas. Si esto es cierto, tiene que existir un criterio independiente, válido incluso para Dios, respecto al cual pueda ser evaluada la bondad de las acciones. El criterio para saber lo que está bien o mal, por lo tanto, no es Dios, sino algo por lo que hasta Dios tiene que guiarse para encontrar respuestas.

¿Y qué hay del segundo cuerno: la afirmación de que una acción es buena porque cuenta con la aprobación de Dios? De ser cierta, de ella se desprende la posibilidad de un escenario en el que, si Dios decidiera que prender fuego a una jirafa por diversión es el colmo de la moralidad, el colmo de la moralidad consistiría, efectivamente, en la incineración recreativa de jirafas. No obstante, sin duda es absurdo sostener que la moralidad esté sometida de tal forma a los caprichos de Dios –y, ciertamente, se trataría de un capricho, puesto que en este cuerno del dilema Dios no está sometido a ningún criterio moral independiente–. Por supuesto que hay muchas posibles maneras de contestar a Platón, pero si quieres discrepar con él tienes el deber de explicarnos por qué fracasa su argumentación. En cualquier caso, merece la pena comprobar al menos si podemos encontrar una fundamentación para la moral que no dependa de Dios.

Como quizá ya te esperases, tenemos diversas opciones sobre la mesa a la hora de proporcionar a la moral una fundamentación no religiosa. No pretendemos llegar aquí a ninguna conclusión acerca de cuál sea la teoría moral correcta. Eso es algo sobre lo que ciertamente merece la pena que reflexiones por tu cuenta, ya sea o no como parte de un más amplio compromiso sistemático con la filosofía. Lo que nos interesa es que entiendas la importancia de tomarte tiempo para examinar las opiniones que defiendes ahora y asegurarte de que tienes buenos motivos para creer en lo que crees. Algunos factores que los filósofos consideran fundamentales a la hora de juzgar la calidad moral de las acciones de las personas son, por ejemplo, los derechos humanos, el bienestar, la motivación, la igualdad, el carácter y la felicidad. Cada uno de ellos puede proporcionarnos una fundamentación distinta para formular nuestros juicios morales con independencia de cualquier legislador divino.

En una multitud de casos diversos, sin embargo, estos distintos enfoques conducen a una misma conclusión. Respetar los derechos humanos a menudo es también lo que desemboca en un nivel de bienestar más alto para la población en general. Esta concordancia es algo esperable, puesto que son muchas las cosas que todos consideramos, de común acuerdo, condenables, permisibles o exigibles moralmente. Previamente a cualquier conocimiento sobre filosofía que podamos adquirir, cabe esperar que exista ya un acuerdo bastante extendido entre personas muy distintas en cuanto a cosas como que está mal robarle a alguien su anillo de boda. Sea cual fuere el código

moral que adoptemos finalmente, aunque sea solo de forma provisional y aceptando que quizá tengamos que trabajar por revisarlo y mejorarlo, queremos que, entre las conclusiones que se desprendan de él, se incluya que está mal robarle a alguien su anillo de boda o prender fuego a su jirafa. Si las distintas teorías morales están siendo aplicadas debidamente, tenderán a coincidir sobre los casos no controvertidos.

Tomar decisiones morales

Nuestras vidas morales son complicadas. A menudo, no existe una vía de acción claramente preferible y debemos conformarnos con elegir entre varias opciones igualmente poco atractivas. En estos casos, podemos recurrir a ciertas teorías que han demostrado a lo largo del tiempo su aptitud para explicar qué clases de comportamiento están bien o mal y utilizarlas para iluminar los distintos aspectos morales de estos casos especialmente complicados. Los casos sobre los que sí existe un consenso general pueden servirnos, hasta cierto punto, para calibrar nuestra teoría moral: si esta nos lleva a la conclusión de que robar está bien, quizá debamos hacer algunos ajustes. No se trata, por supuesto, de que tengas que adoptar sin pensártelo cualquier juicio que creas que debe desprenderse de una determinada teoría, sino de que no dejemos de examinar los resultados que obtenemos al aplicar estas teorías y no las convirtamos en dogmas. Reflexiona, reflexiona, reflexiona.

Veámoslo a través de un ejemplo que está ahora especialmente de moda. Supón que te mueve a hacerte vegano el argumento de que el sufrimiento ocasionado por la cría de animales para la producción de carne –junto con otros alimentos como la leche, los huevos o la gelatina, y otros productos como el cuero– es injustificable. La idea de que algo deba ser evitado o prohibido porque causa sufrimiento es una idea filosófica. La versión más célebre de esta clase de idea, el utilitarismo, sostiene que una acción moralmente correcta es la que, en el balance final, nos da una proporción más alta de placer frente a dolor: deberíamos actuar de la forma que previsiblemente vaya a producir mayor placer y menor dolor.

Aunque, en la práctica, esta clase de resultados son extremadamente difíciles de anticipar con exactitud, resulta

relativamente fácil hacer una predicción aproximada, al menos en las situaciones más corrientes. Puede que no sepamos exactamente a cuánto placer animal daría lugar detener la cría de animales con fines alimenticios, o exactamente cuánto dolor animal se evitaría, pero podemos hacer predicciones informadas basándonos en algunas investigaciones empíricas y en ciertas ideas generalmente aceptadas. La dificultad radica, por tanto, en cosas como no saber lo suficiente acerca de cómo experimentan el dolor o el placer las especies en cuestión, no saber cuántos animales habría en las próximas generaciones si sus números no se mantuviesen elevados artificialmente para su explotación comercial y otras cuestiones similares. Estas preguntas son importantes para un utilitarista porque la cantidad de placer dependerá tanto de la naturaleza e intensidad del placer o del dolor como del número de seres que sientan placer o dolor con esa intensidad o de esa manera.

Claro que no hace falta que adoptes esta clase de postura filosófica para tener un motivo por el que hacerte vegano. ¡Hay más teorías morales! Por citar solo una, podrías sentirte movido a evitar el uso de productos animales alegando que lo contrario sería evidencia de un aspecto condenable de tu propio carácter, que te mostraría, por ejemplo, como alguien arrogante, explotador o discriminatorio, y que, en la medida de lo posible, quieres corregir esta clase de faltas en tu carácter. Alguien que defendiese semejante postura sería un defensor de la ética de la virtud. En líneas generales, esta sostiene que debemos buscar el modo de convertirnos en la mejor persona que podamos llegar a ser, cultivar el mejor carácter que podamos desarrollar, ser virtuosos en lugar de malvados para, de esta forma, vivir nuestras vidas lo mejor posible tanto a nivel individual como colectivo.

Tampoco cabe afirmar que cualquiera de estas teorías morales deba llevarnos necesariamente a una conclusión determinada respecto a cuestiones generales de carácter personal o social, como la de comer productos de origen animal. Nada inherente a la ética de la virtud implica automáticamente que debas hacerte vegano. Lo mismo se aplica al resto de las teorías morales que se basan en juicios sobre cuáles son tus deberes, los derechos y responsabilidades que tienes, cuánta felicidad existe en conjunto en el mundo y otros principios semejantes. En cada uno de estos casos, aún se requiere un mayor trabajo teórico y, a menudo, más datos empíricos para poder alcanzar una conclusión definitiva acerca de cuestiones morales específicas,

formuladas en términos concretos.

Ciertas cosas que en nuestro contexto contemporáneo juzgamos buenas o malas, realmente podrían haber recibido otra valoración en circunstancias distintas. Digamos, por ejemplo, que es justo facilitar a quienes no pueden utilizar sus piernas el acceso a una silla de ruedas. Este parece claramente el curso de actuación moralmente apropiado para dirigir nuestros esfuerzos. Sin embargo, en circunstancias que inhabilitasen el uso de las sillas –por ejemplo, en un lugar en el que solo fuera posible circular por caminos abruptos, en lugar de las superficies lisas de carreteras y aceras– desaparecería la obligación de proporcionarlas. Esto nos sirve para ilustrar cómo lo que convertía el hecho de facilitarle a alguien una silla de ruedas en una acción buena moralmente no era en absoluto algo inherente a la propia silla de ruedas. En su lugar, se trataba del importante derecho que todos tenemos a una cierta libertad y autonomía y de la correspondiente obligación de ayudar a garantizar este derecho a otras personas. La obligación que actualmente tenemos de permitir que todos los que la necesiten puedan acceder a una silla de ruedas estaba en verdad motivada por la obligación de carácter más general de facilitar a todo el mundo los medios para desplazarse adonde quieran, acceder a los edificios y espacios públicos y para poder ejercer otros derechos similares. Las obligaciones específicas surgen de la intersección de esta obligación fundamental con las condiciones locales concretas: si esas condiciones locales incluyen caminos abruptos en los que las sillas de ruedas resultan inutilizables, serán otras las obligaciones específicas que tendremos que cumplir para satisfacer la obligación subyacente.

Considera, si no, este ejemplo, que un viejo amigo nuestro solía utilizar para ilustrar las dificultades con las que nos encontramos a la hora de decidir una vía de acción en función de un deseo de igualdad. Supón que has recibido el encargo de instalar unos aseos públicos y se te ha pedido que tengas en cuenta la necesidad de igualdad entre hombres y mujeres. Esto podría parecer fácil, hasta que empiezas a hacer los planes para la obra. ¿Aspiras a una igualdad en el gasto, que resulte en más instalaciones para hombres que para mujeres, puesto que los orinales son más baratos que los cubículos? ¿Aspiras a una igualdad en el tiempo de espera para utilizar los aseos? ¿A una igualdad en la capacidad de aforo de ambas instalaciones? Cada uno de estos enfoques te obligará a una distribución distinta de tus recursos y a construir un conjunto de instalaciones distinto. Este

sencillo ejemplo pone de manifiesto cómo las consideraciones teóricas interaccionan con cuestiones prácticas del mundo real. No podemos pensarlo absolutamente todo espléndidamente aislados del mundo real, que es precisamente donde se originan esos problemas de difícil solución; de lo contrario, estaríamos ignorando las aportaciones de otras disciplinas y de las evidencias empíricas que deben guiar nuestras decisiones. Tampoco podemos tomar todas nuestras decisiones sin recurrir a la reflexión racional; en tal caso, correríamos el riesgo de aferrarnos a la primera solución que se nos pasase por la cabeza y obviar todos los matices que solo pueden descubrirse a través de una atenta reflexión. Si tuvieras que llevarte una sola enseñanza de la lectura de este libro, no sería terrible que fuera esta: las cosas son siempre más complejas de lo que parecen.

Podría inquietarte la posibilidad de que estos ejemplos nos remitan precisamente al relativismo moral que rechazábamos antes. A propósito del ejemplo de las sillas, dijimos que dependerá del contexto si la vía de acción correcta pasa o no por proporcionar sillas de ruedas. No obstante, el motivo para hacer tal afirmación era que existe un principio general, relativo a la igualdad de acceso, que se aplica en cualquier contexto. No defendíamos, pues, que en situaciones en las que la superficie del suelo sea tan abrupta que imposibilite el uso de la silla de ruedas no tengamos obligación alguna, sino que, en tal caso, habrá que encontrar un modo alternativo de garantizar la igualdad de acceso. Un relativista moral, por el contrario, defendería que este principio general en sí mismo –el derecho a la igualdad de acceso– tiene validez en unas sociedades o culturas, pero no en otras.

El valor de la filosofía moral

La filosofía moral no nos dará las respuestas ya preparadas, pero sin su ayuda estaremos en significativamente peores condiciones para llegar a una resolución sobre cómo debemos comportarnos. Aquí, como en otros casos, nos servimos de la filosofía como herramienta para pensar con claridad conceptual sobre cuestiones difíciles. Reflexionar con esta clase de rigurosidad sobre las principales cuestiones morales nos ayuda a asegurarnos de que las discusiones que estamos manteniendo son las adecuadas. Las discusiones éticas pueden volverse de lo más acaloradas, porque tienen que ver con asuntos sobre los que tenemos

opiniones muy asentadas. Imagínate interesarte con la misma intensidad por el resultado de un oscuro debate entre funcionarios públicos acerca de si un nuevo formulario debería llamarse «807/E» o «807/D(2)» que por el resultado del debate acerca de si la gente debe o no recibir los ingresos de ayuda a la movilidad para cuya solicitud se emplea ese formulario. Si no hacemos un esfuerzo por recordarnos que sería improductivo, es fácil que acabemos enfadándonos con quienes no están de acuerdo con nosotros sobre asuntos fundamentales, como la igualdad de derechos políticos o la intervención militar.

Todos sabemos por experiencia propia que, en realidad, enfadarnos por esta clase de cosas no sirve para modificar la opinión de nadie. Podría tener incluso el efecto contrario, al llevar al otro a reafirmarse en su postura y negarse a escuchar nuestros argumentos. Bien es cierto que puede que eso sea lo que acabe haciendo de todas formas, pero lo que está claro es que no vamos a ganar nada con empujarle a ello. Es mucho mejor empezar, al menos, pensando que la persona con la que estás discutiendo no es sencillamente corta de luces, o un bruto, y que es capaz de entender argumentos razonables si te tomas la molestia de formularlos y exponerlos. Esta estrategia obliga a quien está en desacuerdo contigo a explicar exactamente por qué defiende una visión distinta del asunto. Puedes, por ejemplo, explicarle por qué la política social que propone tendrá el efecto de reducir el acceso a las ayudas para la gente que más las necesita, y cómo es probable que eso se traduzca, para muchos, en una situación de crecientes dificultades y pobreza, lo cual es algo que te parece negativo, porque estás comprometido con la lucha por la igualdad de oportunidades y la principal causa de exclusión política es una situación de desfavorecimiento económico. De este modo, la otra persona tiene que darte un argumento o bien de por qué la medida en cuestión no tendrá ese efecto o bien de por qué ese efecto no resultará problemático en la forma que tú piensas. Entonces sabrás si debes centrar tus esfuerzos en convencerle de que, a pesar de todo, el efecto sí que será ese o en convencerle de que la desigualdad económica realmente es algo malo o, si ya es consciente de todo esto, en convencerle de que debería poner interés por evitar que ocurran cosas malas aun cuando no le afecten directamente.

Esta clase de conversación puede resultar exasperante –eso nadie lo pone en duda–, pero si llevamos a cabo el intercambio de opiniones en ese estado de exasperación, ciertamente resultará infructuoso. No

estamos diciendo que la filosofía tenga el modo de hacer que te sientas menos exasperado por arte de magia; en muchas situaciones puede exasperarte todavía más, al ayudarte a percibir la naturaleza y la magnitud real del problema, así como la probable dificultad implicada en resolverlo. Lo que sí puede hacer es mostrarnos cuáles son los principios generales que entran en juego en situaciones complejas. De este modo, podemos llegar a entender un determinado debate como una confusión acerca de cuál es realmente la obligación moral que se está obviando o como el resultado de la incapacidad de alguna de las partes para resolver alguna de las contradicciones que subyacen a su postura. Como hemos dicho, la filosofía es una herramienta, o más bien, un conjunto de herramientas teóricas que pueden ayudarte a abordar de manera fructífera problemas morales de la vida real, de tal forma que, con un poco de suerte, estemos algo más cerca de ser capaces de resolverlos.

Entender cómo tratar a los demás, cuáles son nuestras obligaciones, qué tenemos permitido y qué se nos prohíbe –en definitiva, cómo comportarnos– es fundamental para nuestra vida en sociedad, y estas, al menos en parte, son preguntas propiamente filosóficas.

Conclusión

Ahora que has llegado (casi) al final del libro, nuestra esperanza es haberte dejado en situación de plantearte de una forma más seria por qué la filosofía importa. Pero antes de volver sobre esa pregunta tan relevante, queremos hablarte un poco sobre algunas áreas de la filosofía que aún no hemos tratado. Hemos hablado, entre otras cosas, de preguntas relacionadas con quiénes somos, si podemos en algún caso actuar libremente, la naturaleza y el buen uso de la evidencia, las diferencias entre la filosofía, la ciencia y la religión, y la forma en que debemos comportarnos. No obstante, la filosofía abarca mucho más que esas preguntas particulares.

Pongamos, por ejemplo, el arte. Quizá hayas estado alguna vez en una galería, contemplando una obra de arte contemporáneo –una pila de ruedas, pongamos, o unos pedacitos de metal oxidado colocados de manera artística (o no)– y te haya venido a la mente la vieja cantinela del «vale, pero, ¿esto es arte?». Y quizá la pregunta haya ido seguida de un «… y si lo es, ¿por qué?». Antes de que apareciera el arte moderno, los filósofos tendían a pensar que el del arte era un problema enteramente relacionado con la belleza –pero, podría argumentarse, no hay belleza alguna en una pila de ruedas–. ¿Es el mero hecho de que la pila de ruedas esté siendo exhibida en una galería motivo suficiente para convertirla en arte? ¿Es necesario que la persona que hizo esa obra (u organizó sus componentes) tuviese la intención de que esta fuese considerada una obra de arte? Naturalmente, todas estas son preguntas filosóficas –han de ser respondidas no por medio de experimentos ni de sondeos de opinión, sino a través de la reflexión: por ejemplo, examinando atentamente qué cosas se consideran arte y cuáles no, para luego tratar de averiguar en qué radica la diferencia–. Para ello tal vez tendríamos que llevar a cabo un experimento mental. (Si cogiese la pila de ruedas y la colocase cuidadosamente de la misma manera en el vertedero de allí abajo, ¿seguiría tratándose de una obra de arte, o sería solo una pila de ruedas? ¿Y si, de algún modo, las ruedas hubieran llegado a la galería por accidente y los empleados las hubieran dejado allí dando por hecho que pertenecían a una nueva exposición?)

O pongamos, si no, la política. ¿Por qué –si ese es el caso– es la democracia mejor que una dictadura? Al fin y al cabo, en la lucha por una sociedad más justa, más igualitaria y más próspera, un dictador benéfico podría, en principio, resultar mucho más eficaz que el gobierno elegido democráticamente de una sociedad cuya población incluyera un número suficiente de personas egoístas y de espíritu mezquino para haber elegido un gobierno que no se preocupase en absoluto por cosas como la justicia, la igualdad y la prosperidad. ¿Es la democracia representativa, donde la política del gobierno se basa en los votos de los miembros de un parlamento que (supuestamente) representa los intereses de su electorado, mejor o peor que la democracia directa, donde la población vota directamente sobre las políticas, en lugar de votar para elegir a unos representantes que decidan por ellos sobre esos asuntos? ¿Es el sistema de elecciones por escrutinio mayoritario uninominal, que determina qué candidatos son elegidos como parlamentarios en Reino Unido, más o menos justo que las otras formas de representación proporcional, en las que la proporción de parlamentarios pertenecientes a un determinado partido se aproxima más a la proporción de gente que haya votado por el partido en cuestión? ¿Debería aspirar el gobierno a promover solamente los intereses de sus propios ciudadanos, o debería contribuir también a hacer del mundo un lugar mejor para las personas que viven en otros lugares, aun a expensas de sus propios ciudadanos –por ejemplo, mandando ayudas–?

O pongamos la muerte. ¿Es racional tener miedo a la muerte, teniendo en cuenta que, mientras estás vivo, la muerte no te ha acontecido y, por lo tanto, no te está haciendo daño, y que una vez estés muerto no estarás en situación de sufrir por ello? O, en el otro polo de la existencia, ¿en qué punto, una vez concebido, adquiere el feto un derecho a la vida que supera el derecho de la mujer embarazada a decidir sobre su propio cuerpo?

¿Y qué hay de la discapacidad: constituye una discapacidad un perjuicio o una carencia intrínsecos para el discapacitado o es, por el contrario, una construcción de la sociedad en la que vivimos? (Imagínate un entorno construido para gigantes, en el que ninguno de nosotros pudiera usar las escaleras. ¿No seríamos todos discapacitados en un entorno semejante? Ahí tienes otro experimento mental.)

Podríamos continuar durante un buen rato. Es difícil encontrar un solo aspecto de la vida humana o un solo campo de investigación de

los que no puedan extraerse preguntas filosóficas interesantes. Se pueden formular preguntas filosóficas sobre moral, religión y política; sobre la raza y el género; sobre la física, la química y la biología; sobre el lenguaje que utilizamos para describir el mundo o para expresar nuestros sentimientos o para intentar persuadir a alguien de que nos deje tomarnos la última porción de tarta; sobre… en fin, cualquier cosa.

Y ni siquiera hemos hablado aún de otras tradiciones filosóficas. La clase de filosofía en la que nosotros trabajamos, la tradición con la que nos sentimos más identificados, es lo que se conoce como filosofía «analítica». Esta debe su nombre al análisis lógico y, posteriormente, lingüístico que caracterizó el trabajo de sus fundadores, en el siglo XX. La denominación de «filosofía analítica» está demostrando resultar cada vez más insatisfactoria y restrictiva para un campo de estudio más amplio de lo que parecen sugerir las connotaciones históricas del término y, puesto que no ha llegado a calar en la conciencia popular, no obtenemos ningún provecho en emplearla. No obstante, en caso de que te encuentres el término en alguna parte, ahora ya sabes que en eso consiste lo que hemos estado haciendo en este libro.

Resulta útil distinguir esta clase de filosofía de la tradición que predomina en Francia y en otros lugares de la Europa continental, y que por ello es a veces denominada «filosofía continental». Esa tradición comparte a muchos de sus precursores –y, ciertamente, gran parte de su contenido– con la clase de filosofía en la que nosotros trabajamos, pero ha recibido una influencia mucho mayor por parte de la teoría literaria, el psicoanálisis y corrientes políticas radicales. Y luego están la filosofía india, la filosofía china, la filosofía africana, la filosofía islámica, la filosofía afroamericana, la filosofía hispana… y la lista continúa. Por sí solos, los distintos nombres no nos dicen gran cosa: la filosofía india, por ejemplo, no tiene más que ver con los indios de lo que la filosofía continental tiene que ver con los suecos, polacos y belgas. Por el contrario, la filosofía afroamericana sí que gira, al menos en gran parte, en torno a problemas filosóficos que tienen su origen en el contexto histórico, político y cultural de los afroamericanos. El contenido, los métodos y el enfoque general de los problemas filosóficos que caracterizan cada una de estas corrientes presentan diversos aspectos comunes –y también diferencias– de gran interés.

Ahora que ya te hemos convencido, o eso esperamos, de que la

filosofía está realmente en todas partes, volvamos a nuestro propósito original: convencerte de que la filosofía importa. Dijimos en la introducción que la filosofía importa porque busca y promueve la comprensión y el pensamiento riguroso, y porque es útil en la práctica, interesante en sí misma y cultural e históricamente relevante. Examinemos estas afirmaciones, comenzando por la primera.

Una de las cosas que esperamos haber conseguido a lo largo de este libro es, precisamente, haberte ayudado a comprender y a pensar de manera rigurosa acerca de una serie de problemas filosóficos. Por ejemplo, quizá te preguntases al empezar la lectura si estarían los neurocientíficos en lo cierto al afirmar que no existe tal cosa como el libre albedrío, sin que tuvieses entonces la menor idea de cómo proceder a investigar el problema. Ahora, esperamos, estás en situación de dar al menos unos primeros pasos en ese sentido. (¡Por supuesto, aún hay mucho que decir sobre el tema!) A medida que avanzas, inevitablemente te verás obligado a reflexionar con ideas claras y rigurosas. Tendrás que preguntarte cuál es exactamente el argumento que nos lleva de los datos de la neurociencia a la afirmación de que el libre albedrío no existe, y tendrás que preguntarte si se trata de un argumento válido: ¿son verdaderas las premisas de las que parte? ¿Se sigue la conclusión de las premisas? Y, para responder a esas preguntas, tendrás que reflexionar sobre los distintos conceptos implicados: ¿qué significa tener control sobre nuestro comportamiento? ¿Puedes tener el control de tus actos aun cuando no te hubieras podido comportar de otro modo? ¿Y, ante todo, qué significa decir que no podrías haberte comportado de otro modo? A medida que avances, irás comprendiendo mejor el problema y pensando con mayor claridad al respecto. Y esto ocurrirá aun cuando al final sigas, como a menudo sucede, sin estar seguro de cuál es la respuesta a la pregunta de la que partiste. Comprender no consiste tan solo en descubrir la respuesta a una determinada pregunta. Podrías saber –basándote en el testimonio de los matemáticos, que resultan muy fiables para esta clase de cosas– que todo número par es la suma de dos primos, y a pesar de ello no entender en absoluto por qué sucede esto. Y, a la inversa, un matemático podría pasarse toda su carrera tratando de demostrar una hipótesis que nadie antes que él ha conseguido probar y fracasar en el intento. En tal caso, habrá fracasado a la hora de resolver la pregunta para la que quería hallar respuesta, pero habrá alcanzado una comprensión de las matemáticas

mucho más profunda que la que tenía al empezar. A menudo, puede que casi siempre, la filosofía funciona de un modo parecido.

Siguiente: afirmamos que la filosofía es cultural e históricamente relevante. Vamos a dar tan solo dos razones para justificar esta afirmación. La primera tiene que ver con la ciencia. La distinción entre filosofía y ciencia es, en el gran esquema de las cosas, relativamente reciente. Allá en el siglo XVII, cuando Isaac Newton andaba ocupado siendo golpeado en la cabeza por una manzana e inventando el concepto de gravedad, lo que él, al igual que sus predecesores, pensaba estar haciendo se denominaba «filosofía natural»; esto es, en términos muy generales, filosofía sobre el mundo natural, por oposición a la filosofía sobre la religión, la ética u otras cuestiones. La gran obra de Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (*Principios matemáticos de la filosofía natural,* 1687), pretendía ser un diálogo con los *Principia Philosophiae* (*Principios de la filosofía,* 1644) de René Descartes. Hoy en día pensamos en Descartes como filósofo y en Newton como científico, pero en aquel entonces aún no se habían inventado la mayor parte de las técnicas experimentales que hoy en día proporcionan la clase de evidencia empírica que se emplea para justificar o arbitrar entre distintas teorías científicas; las evidencias auténticamente empíricas, al menos en muchos de los campos que ahora consideramos parte de las ciencias, eran bastante escasas. Así pues, los «filósofos de la naturaleza» procedían en su trabajo de un modo hasta cierto punto muy similar a como lo hacen los filósofos de la actualidad: reflexionando sobre las cosas para elaborar teorías; incluso su trabajo experimental a menudo se sustentaba sobre premisas que hoy en día nos parecerían claramente anticientíficas. (Newton, además de ser lo que hoy consideraríamos un físico, era alquimista.)

Remontándonos aún más en el tiempo, volvemos a encontrarnos con un patrón parecido. Muchos de los filósofos de la Antigua Grecia no eran solamente filósofos, sino también médicos, anatomistas, farmacólogos y cosmólogos. En el siglo II d. C., Galeno de Pérgamo escribió incluso un tratado que tenía por título *El mejor médico es también filósofo*. Y en el medio intelectual de extraordinaria riqueza del mundo islámico en la Edad Media, los grandes intelectuales a menudo ejercían todas las profesiones arriba citadas, además de ser estudiosos de la religión. En cierto sentido, resulta irónico que actualmente, en las universidades, los estudios «interdisciplinares» a

menudo sean vistos como un invento de hace dos días, cuando, de hecho, la idea misma de unas «disciplinas» autónomas y diferenciadas es algo relativamente reciente. Además, cosa importante para lo que aquí nos interesa, la filosofía ha estado desde el primer momento en el corazón mismo de los esfuerzos de la humanidad por reflexionar sobre el mundo de forma sistemática.

Dicho sin rodeos, lo que queremos subrayar con esto es que, desde el punto de vista histórico, es más que probable que, de no ser por la filosofía, la ciencia no hubiera existido en absoluto. Fue el empeño del filósofo por entender el mundo el que llevó al desarrollo de la clase de tecnología y técnicas experimentales que hoy en día conforman el núcleo del método y la práctica científicos.

Las dos afirmaciones de la introducción que aún nos faltan por examinar sostenían que la filosofía es útil en la práctica e interesante en sí misma. ¿Cómo, aparte de fomentar el ejercicio riguroso de la reflexión y una atención escrupulosa a la evidencia y los argumentos –cosas ambas indudablemente útiles para la mayoría de las ocupaciones– puede tener la filosofía una utilidad práctica? Pues bien, si hemos de serte sinceros, gran parte de la filosofía no la tiene; muchas cuestiones que los filósofos consagran muchísimo tiempo y, a veces, toda su carrera a investigar no tienen ninguna consecuencia práctica? Nada en nuestra vida diaria depende realmente de si cada vez que tienes dos cosas –una tarta de chocolate y una taza de té calentito, por ejemplo– tienes automáticamente una tercera cosa, a saber, una tarta-de-chocolate-con-taza-de-té-calentito. («¡Claro que no!», nos podrías decir. Pero probablemente creas en las aglomeraciones, que no son otra cosa que agrupaciones de gente, y en las casas, que no son otra cosa que ladrillos y mortero convenientemente ensamblados. ¿Por qué creer en las aglomeraciones pero no en la tarta-de-chocolate-con-taza-de-té?) Si te paras a pensarlo, nada en la vida cotidiana depende realmente de si piensas que haya una buena razón para creer siquiera que el mundo exterior existe y que no se trata tan solo de una simulación virtual extremadamente sofisticada. Por una cuestión de necesidad psicológica, vas a seguir creyendo en el mundo exterior, por grande que sea el atractivo que tenga para ti un argumento filosófico que afirme que no hay motivo para creer en su existencia. Inténtalo, si no nos crees. (Claro está que, si en algún momento llegaras a escapar de la simulación, como hace Neo en *Matrix,* las cosas serían muy

distintas.)

Es importante, sin embargo, no extrapolar esto a toda la filosofía en general. En primer lugar, nunca se puede saber a ciencia cierta qué pedacito de filosofía aparentemente ancestral va a resultar crucial para algo realmente importante y de utilidad práctica. Alan Turing, ampliamente reconocido como uno de los padres de la computación moderna, básicamente inventó el campo de estudio de la inteligencia artificial al formular una pregunta característicamente filosófica: «¿Pueden pensar las máquinas?». Así que ya sabes a quién echarle la culpa cuando los robots conquisten el mundo y nos esclavicen a todos. Pero, lo más importante, gran parte de la filosofía sí que tiene utilidad práctica –al menos, en el sentido de que muchas de las preguntas que nos hacemos a la hora de tomar una decisión sobre cómo actuar son, al menos en parte, de carácter filosófico–. ¿Es aceptable que le mienta a mi amigo cuando me pregunta si me gusta su nuevo corte de pelo? ¿Haría bien en votar en estas elecciones, habida cuenta de que no tengo un conocimiento sólido de los problemas implicados en ellas y que me estaría dejando guiar por la intuición? ¿Puedo permitirme ser grosero al hablar de esa obra de arte contemporáneo realmente fea o debería plantearme la posibilidad de que su propósito sea otro que el de resultar bonita?

Y lo que es más, muchos filósofos trabajan sobre cuestiones que tienen una relevancia práctica directa: ¿Es el matrimonio algo bueno o algo malo? ¿Es moralmente aceptable comer carne? ¿Qué circunstancias tienen que producirse para que pueda otorgarse un consentimiento genuino, por ejemplo, para mantener relaciones sexuales o para someterse a una operación quirúrgica? ¿Qué clase de armas deberían estar prohibidas a nivel internacional? ¿Es la pornografía una forma de discurso del odio y debería, por tanto, ser ilegalizada? Y muchas más.

Por supuesto, como hemos comprobado una y otra vez a lo largo de este libro, el hecho ser capaz de reflexionar sobre una cuestión de un modo riguroso y bien informado, desafortunadamente, no siempre te proporciona una respuesta en la que puedas depositar grandísima confianza, lo cual, hemos de reconocer, hace que, a la hora de pasar a la acción, la filosofía resulte menos útil de lo que desearíamos. No obstante, míralo de esta forma: si te has equipado con las herramientas para pensar de manera rigurosa y bien informada sobre el tema, al menos podrás tener una razonable certeza de que,

comoquiera que decidas actuar finalmente, ya se trate de hacerte vegano (o no) o de decirle o no a tu amigo que su corte de pelo es espantoso, no estarás actuando de esa forma por mero atolondramiento desinformado –y estamos dando por hecho que actuar por mero atolondramiento desinformado no es una buena idea–. Como mínimo, serás capaz de dar una justificación a tus actos, ya sea ante ti mismo o ante cualquiera que pretenda cantarte las cuarenta. Puede que tu amigo no se muestre terriblemente impresionado por el hecho de que le digas lo que de verdad piensas acerca de su corte de pelo porque estás convencido de que Kant tenía razón al afirmar que el imperativo de decir la verdad es una ley moral universal, pero al menos no podrá acusarte de ser un inconsciente.

Sobre la segunda afirmación –que la filosofía es interesante en sí misma–, todo cuanto realmente podemos decir es que eso nos parece a nosotros, así como a innumerables personas de todas las épocas y lugares. Esperamos que este libro también te haya parecido interesante en sí mismo. Si no ha sido así… bueno, la filosofía no es del gusto de todos. (Y aun si la filosofía, en principio, es de tu gusto, podría suceder que este libro en concreto no lo fuera. Anímate y prueba con otro; quizá te guste más.) No obstante, nos extrañaría mucho que lograras llegar muy lejos sin tropezarte con alguna pregunta filosófica. Esperamos que ahora, cuando esto ocurra, seas al menos capaz de reconocerla como tal. Puede que incluso te descubras tratando de hallar el modo de responderla.

Lecturas relacionadas

General

Hay muchas introducciones a la filosofía publicadas en distintos sitios; puedes encontrar fácilmente recomendaciones en Internet. Para hacerte una idea de qué es la filosofía continental –algo que no hemos tratado en absoluto en este libro– puedes probar con *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2001), de Simon Critchley.

Para profundizar en los diversos temas y tradiciones que comprende la filosofía, quizá quieras visitar los dos principales sitios web donde se pueden encontrar podcasts de temática filosófica. *History of Philosophy Without Any Gaps* (https://historyofphilosophy.net) es un gran sitio, en continuo crecimiento, que alberga podcasts sobre filosofía clásica, islámica, medieval, india y africana, entre otros temas. *Philosophy Bites* (https://philosophybites.com) contiene cientos de entrevistas a filósofos sobre una gran variedad de cuestiones –de la bioética al budismo, del feminismo a la amistad, de la sostenibilidad a los deportes. Puedes encontrar podcasts acerca de muchos de los temas explicados o mencionados en este libro utilizando el buscador.

1. Comprendernos a nosotros mismos

La primera parte del capítulo se centraba en el tema de la identidad personal; prueba a leer *Personal Identity and Ethics: A Brief Introduction* (Broadview Press, 2009). Si te pareció interesante el debate acerca de las diferencias psicológicas y cerebrales entre hombres y mujeres, quizá te guste esta charla, disponible online, de la psicóloga Cordelia Fine: https://www.abc.net.au/radionational/programs/philosopherszone/the-galaxy-of-gender/6563092. Sobre el libre albedrío, prueba a leer *Free Will: An Introduction* (Palgrave Macmillan, 2013), de Helen Beebee.

2. Comprender el debate público

Para una introducción teórica general a la epistemología, puedes probar con *Knowledge: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2014), de Jennifer Nagel. Si tus intereses son de tipo más práctico, el libro de Harry Frankfurt *On bullshit: sobre la manipulación de la verdad* (Paidós, 2006) explora la cuestión de decir idioteces con mucho más detalle, y tiene la ventaja de no ocupar más que ochenta páginas; también puedes escuchar el podcast de Miranda Fricker en *Philosophy Bites* sobre la «injusticia epistemológica» (https://philosophybites.com/2007/06/miranda_fricker.hatml).

3. Comprender el mundo

Para un panorama general de lo que la filosofía tiene que decir sobre la ciencia, puedes echar un vistazo a *Philosophy of Science: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2016), de Samir Okasha. La página web de la revista *Scientific American* tiene un blog interesante,

escrito por Janet D. Stemwedel, que trata sobre la relación que hay entre la ciencia y la filosofía de la ciencia (https://blogs.scientificamerican.com/doing-good-science/what-is-philosophy-of-science-and-should-schientists-care/).

4. Comprender cómo debemos comportarnos

En *Philosophy Bites* encontrarás multitud de *podcasts* en los que se aplica el pensamiento filosófico a problemas morales; puedes probar con el de Rebecca Roache, sobre los argumentos a favor y en contra del aborto (https://podcasts.ox.ac.uk/rights-and-wrongs-abortion) o con el de Julia Annas, sobre la ética de la virtud (https://philosophybites.com/2014/12/julia-annas-on-what-is-virtue-ethics-for.html). Hay una interesante sección sobre la ética del ateísmo en el libro de Julian Baggini *Atheism: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2003), que trata también algunas otras de las ideas introducidas en los capítulos 3 y 4.

Título original: *Philosophy: Why It Matters*
Traducción de Irene Riaño de Hoz

Edición en formato digital: 2021

Esta obra ha sido publicada por primera vez en 2019 por Polity Press.
Esta traducción ha sido publicada por acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
alianzaeditorial@anaya.es

ISBN ebook: 978-84-1362-106-7

Conversión a formato digital: REGA

www.alianzaeditorial.es